Biblische Zeitfragen
Erste Folge. Heft 8.

Die Glaubwürdigkeit des Alten Testamentes

im Lichte der Inspirationslehre und der Literarkritik.

Von

Dr. Johannes Nikel,
ord. Prof. a. d. Universität Breslau.

Erste und zweite Auflage.

Münster i. Westf. 1908.
Verlag der Aschendorffschen Buchhandlung.

Imprimatur.

Monasterii, die 24. Julii 1908.

F. de Hartmann,
Vic. Eppi Genlis.

Nr. 5974.

Druck der Aschendorffschen Buchdruckerei, Münster i. W.

Der Beweis für die Tatsache einer übernatürlichen Offenbarung Gottes in vorchristlicher Zeit stützt sich auf die Schriften des Alten Testamentes, insbesondere auf die erzählenden Schriften. Damit dieser Beweis eine Geltung habe, muß die historische Glaubwürdigkeit des Alten Testamentes sicher erwiesen sein; sie muß sich mindestens gegen Angriffe wirkungsvoll verteidigen lassen. Die Glaubwürdigkeit einer historischen Urkunde wird beurteilt nach der Art ihrer Entstehung und nach der Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit ihres Inhalts. Dementsprechend hat derjenige, welcher die Glaubwürdigkeit des Alten Testamentes beweisen will, zuerst zu handeln von der Entstehung der einzelnen Schriften sowie von den von den Autoren benutzten Hilfsmitteln. Alsdann ist die innere Möglichkeit [1]) und Wahrscheinlichkeit des Erzählten zu erforschen. Endlich ist darzutun, daß das Erzählte nicht aus äußeren Gründen unwahrscheinlich ist, nämlich deswegen, weil es den Angaben anderer unverdächtiger Quellen widerspricht [2]).

Im folgenden soll das erste der hier genannten Momente, nämlich die eigenartige Entstehung des alttestamentlichen Schrifttums, von gewissen Gesichtspunkten aus untersucht werden. Bei dieser Frage muß, da die in Betracht kommenden Schrift-

[1]) Es handelt sich dabei um die Beurteilung des Erzählten vom Standpunkte eines geläuterten Gottesbegriffs, vom Standpunkt der Ethik, der Logik und der Naturwissenschaften. Vor allem kommt hier auch die Stellung des einzelnen zur Frage nach der Möglichkeit der Wunder in Betracht. Über einige der hier erwähnten Probleme ist im ersten Heft dieser Folge schon gehandelt worden, andere werden noch in späteren Heften erörtert werden.

[2]) Die Glaubwürdigkeit des Alten Testamentes vom Standpunkt der altorientalischen Forschungen soll in drei Heften der zweiten Folge der „Biblischen Zeitfragen" behandelt werden.

steller seit dem Abschluß des alttestamentlichen Kanons als inspiriert, d. i. als göttlich erleuchtet gegolten haben, neben dem natürlichen auch der übernatürliche Faktor berücksichtigt werden. Wir erörtern hierbei, soweit es sich um den letzteren Faktor handelt, folgende Fragen: 1) Darf die Glaubwürdigkeit des Alten Testamentes überhaupt auf den Inspirationscharakter desselben gegründet werden? 2) Worin besteht das Wesen der Inspiration? 3) In welchem Sinne verbürgt die Inspiration des Alten Testamentes die Irrtumslosigkeit desselben? — Was das natürliche Moment in der Entstehung der alttestamentlichen Schriften betrifft, so soll untersucht werden, ob und in welchem Maße die Glaubwürdigkeit des Alten Testamentes von den Resultaten der Literarkritik abhängig ist.

I. Die Glaubwürdigkeit des Alten Testamentes im Lichte der Inspirationslehre.

1. Wir haben zunächst folgende Frage zu stellen: Darf die Glaubwürdigkeit des Alten Testamentes vom Inspirationscharakter desselben abhängig gemacht werden? Die Antwort lautet: nein, vom Standpunkt der Apologetik, ja, vom Standpunkt der Dogmatik; oder, deutlicher gesagt: nein, vom Standpunkt desjenigen, welchem die Existenz Gottes, die Gottheit Christi, die Unfehlbarkeit der Kirche erst zu beweisen sind, ja, vom Standpunkt des Katholiken, der an die Unfehlbarkeit des kirchlichen Lehramts glaubt.

Warum darf man dem Ungläubigen gegenüber die Glaubwürdigkeit des Alten Testamentes nicht auf den Inspirationscharakter der Hl. Schrift gründen? Der Glaube an die Inspiration des Alten Testamentes beruht hinsichtlich der meisten Bücher desselben zwar auf gewissen Aussprüchen Christi und der Apostel, welche den Glauben der Juden an den übernatürlichen Ursprung der in ihrem Kanon enthaltenen Bücher bestätigten. Aber dem Ungläubigen gegenüber ist weder Christus noch irgendein Apostel eine unfehlbare Autorität. Überdies gründet sich hinsichtlich der alttestamentlichen Schriften in ihrer Gesamtheit der Glaube an die Inspiration derselben auf die Lehrentscheidung der Kirche, welche den bis in das Mittelalter hinein fortgeführten Streitigkeiten über den Umfang des alttestamentlichen Kanons, bzw.

über die Kanonizität der deuterokanonischen Bücher im 16. Jahrhundert (im Trienter Konzil) ein Ende bereitete. Wenn man also einem Ungläubigen gegenüber die Glaubwürdigkeit des Alten Testamentes mit dem Inspirationscharakter desselben begründen will, so wird der zu Belehrende mit Recht fragen, wer denn die Inspiration der alttestamentlichen Schriftsteller verbürge. Dem Hinweis auf eine kirchliche Lehrentscheidung wird der Betreffende damit begegnen, daß er nach Beweisen für die Unfehlbarkeit des kirchlichen Lehramts fragen wird. Die Antwort des Apologeten wird lauten: die Kirche ist unfehlbar, weil Christus ihr den heiligen Geist verheißen und die Gabe der Unfehlbarkeit verliehen hat. Darauf wird der Ungläubige entgegnen, daß Christus für ihn keine Autorität sei; er wird Beweise für die Gottheit Christi verlangen. Letztere wird begründet mit dem, was im Alten Testamente über den Messias gesagt ist und mit Jesu Wort und Werk. Das alles halten wir aber nur auf die Autorität der alt- und neutestamentlichen Schriften für wahr, und der Ungläubige wird nun fragen, wer ihm denn die Glaubwürdigkeit der Bücher des Alten und Neuen Testamentes verbürge. Wenn der Apologet nunmehr wiederum zur Begründung der Glaubwürdigkeit jener Schriften auf ihren Inspirationscharakter hinweist, so beginnt die Reihe der Fragen von neuem; so entsteht ein Zirkelbeweis, eine petitio principii.

Der Katholik, dem die Unfehlbarkeit der Kirche feststeht, wird sich mit dem Hinweis auf die Lehrentscheidung der Kirche über die Inspiration der Heiligen Schrift begnügen, der Ungläubige nicht. Letzterem gegenüber müssen wir die Glaubwürdigkeit des Alten Testamentes mit Beweisen dartun, die mit der kirchlichen Lehrautorität in keiner Weise innerlich zusammenhängen, mit Beweisen, welche den anerkannten Prinzipien der historischen Kritik gegenüber standhalten. Wir müssen von dem Inspirationscharakter des Alten Testamentes absehen und seine Glaubwürdigkeit aus der Art der Entstehung der alttestamentlichen Schriften, aus der ersichtlichen Wahrheitsliebe der Autoren, aus den Zeugnissen außerbiblischer Quellen zu beweisen suchen.

Hier soll im folgenden untersucht werden, in welchem Sinne der schon anderweitig als erwiesen zu betrachtende Inspirationscharakter des Alten Testamentes eine Bürgschaft für die Glaub-

würdigkeit desſelben enthält. Daher haben wir über das Weſen und die Tragweite der Inſpiration zu ſprechen.

2. Die zweite Frage lautet demnach: Worin beſteht das Weſen der Inſpiration? Unter Inſpiration im weiteren Sinne verſteht man jede göttliche Einwirkung auf den Geiſt des Menſchen, wodurch die Gedanken und Willensentſchlüſſe desſelben beeinflußt werden; Inſpiration iſt „das Ergriffenſein von einer übernatürlichen Wahrheit und Aufgabe“ (Schell). Inſofern als Gott ſich gewiſſer Perſonen bedient hat, um ſeine Offenbarungen der Menſchheit kund zu geben, ſpricht man von prophetiſcher Inſpiration; Träger derſelben waren im Alten Teſtamente die Propheten, im Neuen Teſtamente die Apoſtel. Im engſten Sinne verſteht man unter Inſpiration jene Einwirkung des göttlichen Geiſtes, unter deren Einfluß die Verfaſſer der kanoniſchen Schriften des Alten und Neuen Teſtamentes ihre Werke geſchrieben haben. Der Ausdruck „Inſpiration“ iſt der Vulgata entnommen, welche 2 Tim. 3, 16 *πᾶσα γραφὴ θεόπνευστος* mit „omnis scriptura divinitus inspirata“ überſetzt (vgl. auch 2 Petr. 1, 21).

Kann innerhalb der katholiſchen Kreiſe bezüglich der Tatſache der Inſpiration ein Streit nicht entſtehen, ſo iſt doch die Frage nach dem Weſen und der Tragweite der Inſpiration ein Gegenſtand der Diskuſſion, welche noch heute nicht abgeſchloſſen iſt. Das kirchliche Lehramt (Vaticanum sess. III cap. 2 de revelatione) hat das Weſen der Inſpiration in dem kurzen Satze ausgedrückt, daß die heiligen Schriften „Gott zum Urheber haben“ (Deum habent auctorem). Dieſer Satz iſt nicht ſo zu verſtehen, daß an der Entſtehung der inſpirierten Schriften lediglich Gott beteiligt iſt. Vielmehr gilt der heilige Geiſt nur als auctor principalis, neben welchem der menſchliche Autor ſeine Stellung behauptet. Die Tätigkeit des Menſchen trägt dabei zwar einen dienenden und werkzeuglichen Charakter, ſinkt aber nicht zur reinen Paſſivität herab.

Die Streitfrage iſt nun die, wie der göttliche und der menſchliche Anteil an der Heiligen Schrift abzugrenzen iſt. Die genaue Scheidung wird ſich um ſo weniger bewerkſtelligen laſſen, als das Verhältnis des göttlichen Anteils zum menſchlichen nicht bei allen Büchern gleich iſt. Bei den hiſtoriſchen Büchern wird die menſchliche Tätigkeit mehr Spielraum gehabt haben als bei

den prophetischen, weil gerade der Prophet Gott gegenüber in besonderem Maße als Empfangender zu denken ist.

Bei der Erörterung des Wesens der Inspiration mögen zunächst die wenigen kirchlichen Lehrentscheidungen genannt werden, durch welche der wissenschaftlichen Diskussion eine Grenze gezogen ist. Das Vatikanum verwirft, ohne das Wort Inspiration positiv näher zu erläutern, mehrere falsche Definitionen dieses Begriffes. Zunächst wird die vorzüglich von Jahn vorgetragene Auffassung zurückgewiesen, nach welcher die Inspiration lediglich darin bestehen soll, daß die betreffenden Schriften irrtumslos die Wahrheit enthalten; der biblische Schriftsteller soll sich lediglich während der Abfassung seiner Schrift eines göttlichen Beistandes erfreut haben, wodurch er gehindert wurde, wissentlich oder unwissentlich die Unwahrheit zu schreiben. Zum Begriff der Inspiration gehört nach dem Sinne der vatikanischen Entscheidung noch etwas mehr als die assistentia divina concomitans, durch welche der Verfasser vor Irrtum bewahrt wird. Wenn der inspirierende Geist auctor principalis der Heiligen Schrift ist, muß auch eine positive, den Schriftsteller zur Abfassung des betreffenden Buches antreibende Wirksamkeit des göttlichen Geistes zum Wesen der Inspiration gehören.

Das Vatikanum verwirft ferner die Anschauung Hanebergs, nach welcher die inspirierten Schriften durch die Approbation seitens der kirchlichen Autorität, d. h. durch die Aufnahme in den Kanon zum Worte Gottes erhoben wurden (Approbationstheorie). Damit verwandt ist die ebenfalls verworfene Ansicht von Bonfrère, Leß und du Hamel, nach welcher ein auf natürliche Weise entstandenes, durch spätere göttliche nicht bloß kirchliche Approbation (per prophetam vel aliter) als irrtumslos erklärtes Buch in gewissem Sinne „heilige Schrift" genannt werden könne.

Nach der kirchlichen Lehre, die sich aus den erwähnten negativen Entscheidungen ergibt, schließt der Begriff der Inspiration in sich: 1) einen übernatürlichen Antrieb zur Abfassung des betreffenden Schriftwerkes (impulsus ad scribendum); 2) eine übernatürliche Erleuchtung und Anregung, welche den Verfasser bei der Auswahl des Stoffes leitete und ihn vor Irrtum bewahrte. Die Mitteilung unbekannter Dinge gehört an sich nicht zum Wesen der Inspiration; sie kann aber einem inspirierten Schriftsteller zuteil werden; man

spricht dann von prophetischer Inspiration. Ebensowenig gehört es zum Wesen der Inspiration, daß Gott dem biblischen Schriftsteller alle von diesem niedergeschriebenen Dinge eingegeben habe (Realinspiration). Sowohl der Inhalt verschiedener biblischer Bücher als auch die bestimmten eigenen Aussagen einzelner biblischer Schriftsteller bezeugen es, daß auch eigene Forschung, nämlich die Benützung mündlicher Überlieferungen und schriftlicher Quellen, dem Autor den Stoff dargeboten habe. Noch weniger kann man den Satz anerkennen, daß die Autoren der heiligen Schriften in formeller Beziehung, d. h. in der Wahl der Ausdrucksweise gegenüber dem Einflusse des heiligen Geistes ganz willenlos gehandelt hätten, daß sie also bloß „Sklaven" oder „Griffel" des heiligen Geistes gewesen seien [1]). Dagegen spricht die Tatsache, daß sich in den einzelnen Büchern eine große Verschiedenheit des Stils und der Ausdrucksweise sowie verschiedene Tendenzen in der Auswahl des Stoffes nachweisen lassen. Die Individualität der Schriftsteller hatte demnach bei der Abfassung der heiligen Schriften einen gewissen Spielraum; der biblische Schriftsteller war in der Wahl des Stoffes und der Ausdrucksweise nicht durchweg gebunden, sondern innerhalb gewisser Grenzen frei.

3. Die dritte Frage, welche zu erörtern ist, lautet: In welchem Sinne verbürgt die Inspiration des Alten Testamentes die Irrtumslosigkeit desselben? Man kann die Lösung dieses Problems von einem zweifachen Standpunkte aus versuchen, vom aprioristisch-dogmatischen und vom aposteriorisch-exegetischen. Wer diese Frage lediglich vom dogmatischen Standpunkte aus betrachtet, geht von dem lehramtlich definierten Satze aus, daß die heiligen Schriften Gott zum Urheber haben (Deum habent auctorem) und sucht nun mit Gründen der Logik, mit Aussprüchen der Kirchenväter und Äußerungen des kirchlichen Lehramts den scheinbar sehr einfachen Begriff der Irrtums-

[1]) Bezüglich des Alten Testamentes wurde von den extremsten Vertretern dieser Ansicht die Inspiration auch auf die Vokalzeichen, ja sogar auf die Interpunktionszeichen des masoretischen Textes ausgedehnt. Als Vertreter dieser Ansicht sind zu nennen der dem 17. Jahrhundert angehörende Protestant Gerhard, ferner die beiden Buxtorf und Gisbert Voëtius (reformiert, 1676 in Utrecht). Auch die formula consensus Helvetica vom Jahre 1675 spricht von einer Inspiration der Vokale im hebräischen Texte.

losigkeit zu präzisieren. Wer die Frage der inerrantia Sacrae Scripturae vom apostesteriorischen Standpunkte aus, d. i. dem der Exegese, der Geschichtsforschung und der Literarkritik untersucht, der wird festzustellen haben, ob alle Aussagen der Heiligen Schrift mit den gesicherten Resultaten der Profanwissenschaften in Einklang zu bringen sind. Wenn er dies verneinen muß, wird er diesen Tatbestand mit der Lehre von dem göttlichen Ursprunge der Heiligen Schrift und der dadurch bedingten Glaubwürdigkeit derselben in Einklang zu bringen haben.

Es wäre verfehlt, die Frage betreffs der Irrtumslosigkeit des Alten Testamentes lediglich vom aprioriſch-dogmatischen Standpunkte aus zu behandeln. Zunächst haben wir Menschen gar nicht das Recht, a priori festzustellen, was Gott mit demjenigen Autor gemacht haben müsse, den er inspiriert habe. Gottes Wege und Ratschlüsse sind so verschiedenartig und wunderbar, daß wir nicht wagen dürfen a priori zu entscheiden, wie weit Gott den biblischen Autor beeinflußt habe. Da die Aussprüche der Heiligen Schrift selbst über das Wesen der Inspiration, wie die Diskussion zeigt, so spärlich und vieldeutig sind, daß eine klare Entscheidung über ihren Sinn nicht zu erlangen ist, so müssen wir auch den eigentlichen Befund der Heiligen Schrift, ihre Form und ihren Inhalt zu Rate ziehen, um festzustellen, inwieweit die göttliche Inspiration den biblischen Schriftsteller hinsichtlich seines Wissens, sowie hinsichtlich der Auswahl und Gestaltung des Stoffes beeinflußt hat. Und grade dieses Moment, die Resultate der Exegese, die Vergleichung der Aussagen der Heiligen Schrift mit den Resultaten der Geschichtsforschung, der Literarkritik, der Naturwissenschaft, der Geographie usw., liefern fortwährend neues Material zur Klärung des Inspirationsbegriffs.

In neuerer Zeit haben hervorragende katholische Exegeten, welche sich große Verdienste um die Erklärung des Alten Testamentes erworben haben, es unumwunden ausgesprochen, daß die absolute Irrtumslosigkeit nicht zum Wesen der Inspiration gehören könne; man sagt, der Satz, daß die Heilige Schrift die Wahrheit lehre, weil sie Gott zum Urheber habe, müsse mit einer den Zweck und die Entstehung der heiligen Schriften genügend berücksichtigenden Distinktion und Einschränkung verstanden werden.

Dieser Gedanke ist von den in Betracht kommenden Forschern in verschiedener Weise [1]) im einzelnen präzisiert und formuliert worden.

a. Die Analogie mit der Kompetenz des kirchlichen Lehramts, speziell der Lehrautorität des Papstes, welche ja auf die res fidei et morum (die den Glauben und die Sitten betreffenden Dinge) beschränkt ist, führte zunächst dazu, die Lösung gewisser Schwierigkeiten im Alten Testamente in der Beschränkung der Inspiration auf jene Stellen zu erblicken, welche vom Glauben oder den Sitten handeln. Dies taten auf deutschem Boden zuerst Langen und Rohling, auf französischem Le Noir, Guizot, Lenormant und d'Hulst. Diese Theorie schien eine konsequente Weiterführung des seit Kopernikus und Galilei wiederholt ausgesprochenen Gedankens zu sein, daß man von der Heiligen Schrift keine naturwissenschaftliche Belehrung erwarten dürfe, weil die biblischen Autoren ja „Christen, nicht Naturforscher" erziehen wollten.

Dieser Beschränkung der Inspiration auf die Stellen, welche vom Glauben und den Sitten handeln, trat die Enzyklika Leos XIII. „Providentissimus Deus" vom 18. Nov. 1893 entgegen, welche ausdrücklich die durchgängige Inspiration der Heiligen Schrift als allgemeine Lehre der Väter und Konzilien neu einschärfte. Die hier in Betracht kommende Stelle lautet: „Das Verfahren derjenigen ist nicht zu billigen, die sich jenen Schwierigkeiten (aus der Naturwissenschaft und der Geschichte) zu entwinden suchen, indem sie ohne Zögern zugeben, daß die göttliche Inspiration sich auf Gegenstände des Glaubens und der Sitten und sonst nichts bezieht, in der Annahme, daß man in betreff der Richtigkeit der Sätze, um die es sich handelt, nicht sowohl fragen müsse,

[1]) Übergangen sei hier die unter anderen von Kardinal Newman vorgeschlagene Unterscheidung zwischen wichtigen Dingen und solchen, die nebensächlicher Natur sind (obiter dicta). Der Satz, daß sich die Inspiration auf die obiter dicta nicht beziehe, muß abgelehnt werden, da diese Distinktion der Würde der Hl. Schrift widerspricht, ganz abgesehen davon, daß sie praktisch undurchführbar ist. Als Beispiele der sog. obiter dicta seien genannt: Die Begrüßungsformeln und Grußaufträge des hl. Paulus, die Bemerkung dieses Apostels, daß er seinen Mantelsack in Troas bei Carpus zurückgelassen habe, die Erwähnung Nabuchodonosors als Königs von Ninive (statt von Babylon, Jud. 1, 5). Vgl. hierüber Chr. Pesch, Theol. Zeitfragen, 3. Folge, Freiburg i. Br. 1902, S. 8 u. 38 f.; Fonck, Der Kampf um die Wahrheit der Hl. Schrift, Innsbruck 1905, S. 59 ff.

was Gott gesagt habe, als, zu welchem Zwecke er es gesagt habe. Denn die Bücher, welche die Kirche als heilige und kanonische anerkennt, sind allesamt und vollständig mit allen ihren Teilen [1]) unter Eingebung des heiligen Geistes geschrieben" [2]).

Die Enzyklika erkennt aber die Schwierigkeiten nicht, welche gewisse Redewendungen und Angaben der Bibel aus dem Gebiete der Naturwissenschaften und der Geschichte den Forschern bereiten. Sie legt daher ausführlich dar, wie gewisse, den jetzigen naturwissenschaftlichen Anschauungen widersprechende Ausdrücke der Bibel aufzufassen seien. Die Diskussion über den Sinn dieser Stelle der Enzyklika und die aus derselben sich ergebenden Folgerungen ist bis heute noch nicht abgeschlossen. Es möge daher über den augenblicklichen Stand dieser Frage einiges gesagt werden.

In älterer Zeit hatte man bekanntlich vielfach auch alle in das Gebiet der Naturwissenschaften schlagenden Aussagen der Bibel als unfehlbar angesehen, oder man hatte wenigstens über die Frage, ob an einzelnen Stellen nicht ein naturwissenschaftlicher Irrtum vorliege, gar nicht diskutiert. Als die Fortschritte der Naturwissenschaften der Exegese Schwierigkeiten bereiteten, stellte man nach einigen Schwankungen den hermeneutischen Grundsatz auf, daß die Bibel in erster Linie religiöse Belehrung anstrebe, daß Gott die Menschheit im Naturwissen auf den Weg der Forschung verwiesen habe, und daß biblische Aussprüche über naturwissenschaftliche Dinge vom Standpunkte des damaligen Naturwissens aufzufassen seien. Mindestens sei zuzugeben, daß der biblische Schriftsteller sich in seinen Aussagen an die Anschauungs- und Redeweise seiner Zeitgenossen anpasse oder nach dem Augenschein rede. Diesen Standpunkt vertritt auch die Enzyklika „Providentissimus Deus". Im Anschluß an eine hermeneutische Regel des hl. Thomas von Aquin sagt Leo XIII.: „Fragt man nach der Wichtigkeit dieser Regel, so ist zuerst in

[1]) Damit ist zugleich die Ansicht zurückgewiesen, daß sich die Inspiration nur auf die wesentlichen Bestandteile der Hl. Schrift, nicht aber auf die sog. obiter dicta beziehe. Man hatte nämlich behauptet, daß die letzteren nur als particulae aufzufassen seien, nicht als partes integrantes, auf welche letzteren sich allerdings die Inspiration nach der Entscheidung des Vatikanums (libri integri cum omnibus suis partibus) erstrecke.

[2]) S. 58 der Herderschen Ausgabe.

Erwägung zu ziehen, daß die heiligen Schriftsteller, oder richtiger „der Geist, welcher durch sie redete, nicht beabsichtigt habe, den Menschen darüber (nämlich über das innerste Wesen der augenfälligen Dinge) Belehrungen zu geben, da sie niemand zum Heile nützen sollten" (Aug. De Gen. ad lit. I, 21, 41), daß sie daher, statt direkt Naturforschung zu betreiben, die Dinge manchmal lieber auf bildliche Weise beschreiben und behandeln, oder auch so, wie es die vulgäre Ausdrucksweise in jener Zeit mit sich brachte, eine Sprache, die noch jetzt bei vielen Dingen im alltäglichen Leben, selbst unter den größten Gelehrten im Gebrauche ist. Da aber die Volkssprache die sinnfälligen Dinge anfänglich im eigentlichen Sinne ausdrückt, hat der heilige Schriftsteller (und das hat auch der englische Lehrer bemerkt) in ähnlicher Art „nach der sinnlichen Erscheinungsform berichtet" oder das mitgeteilt, was Gott selbst, zu den Menschen redend, nach ihrer Fassungskraft und nach menschlichem Sprachgebrauch ausgedrückt hat." (S. 54 der Herderschen Ausg.).

Nach diesen Worten Leos XIII. widersprechen also unrichtige Ausdrücke in naturwissenschaftlichen Dingen nicht der Irrtumslosigkeit der Hl. Schrift. Wie steht es aber mit den vorhandenen historischen Unrichtigkeiten? Nach der Ansicht einiger bedeutender Exegeten (Lagrange und v. Hummelauer) spricht die Enzyklika „Providentissimus Deus" geradezu den Satz aus, daß man dasjenige, was von den naturwissenschaftlichen Aussagen der biblischen Schriftsteller gelte, auch auf die geschichtlichen Angaben übertragen könne. Nachdem nämlich in dem päpstlichen Rundschreiben an der betreffenden Stelle zuerst von der Auffassung der Exegeten betreffs des Naturwissens der biblischen Schriftsteller die Rede gewesen ist, fährt Leo XIII. fort: Haec ipsa deinde ad cognatas disciplinas, ad historiam praesertim iuvabit transferri; d. h. „dieselben Grundsätze sind auch auf verwandte Wissenszweige, namentlich auf die Geschichte anzuwenden". Lagrange und v. Hummelauer glauben nun in diesem iuvabit transferri das erlösende Wort des Papstes gefunden zu haben. Nach ihrer Ansicht wollte der Papst folgendes sagen: Wie man anzunehmen habe, daß die biblischen Schriftsteller in naturwissenschaftlichen Dingen nach dem äußeren Scheine urteilen und beschreiben, so seien sie auch in anderen profanwissenschaftlichen Dingen, insbesondere auf dem Gebiete der Geschichte, Kinder ihrer Zeit.

Damit, sagt v. Hummelauer, habe der Papst den Exegeten die Freiheit gegeben, die biblischen Schriftsteller des Irrtums zeihen zu können.

Demgegenüber behauptet Fonck [1]), dies sei eine ganz falsche Deutung der Enzyklika. Letztere besage, wenn man den Zusammenhang berücksichtige, grade das Gegenteil dessen, was v. Hummelauer herausgelesen habe. Der Zusammenhang sei nämlich folgender. Vorher weise der Papst auf die Irrtümer und Trugschlüsse der modernen Naturforschung hin; diese hätte dem Ansehen der Hl. Schrift unberechtigterweise Eintrag getan; dasselbe gelte von der Geschichtswissenschaft, d. h. von den falschen Behauptungen und Trugschlüssen der Geschichtsforscher, durch welche die Wahrhaftigkeit der Hl. Schrift ungerechtfertigterweise angegriffen werde. Das iuvabit transferri bezieht sich also nach Fonck auf die Vorsicht, welche man den Trugschlüssen der Geschichtswissenschaft entgegenzubringen habe. Fonck leugnet ferner, daß der Papst in der Enzyklika deutlich genug selbst behauptet habe, daß durch das menschliche Werkzeug Irrtümer in naturwissenschaftlichen Dingen eingeführt seien; vielmehr habe er nur gesagt, daß der biblische Autor sich bei der Schilderung von Naturvorgängen an die volkstümliche Ausdrucksweise anschließe oder daß er nach dem Scheine urteile; er schreibe ja für seine Zeitgenossen, die ebenfalls so urteilten [2]). Man sieht, daß die Enzyklika des Papstes noch einer authentischen Exegese bedarf, die aber Leo XIII. selbst nicht mehr geben kann.

Wenn man der Streitfrage auf den Grund gehen will, so handelt es sich offenbar zunächst um die Frage, ob der biblische Schriftsteller in seinem Naturwissen durch die Inspiration über das Niveau seiner Zeitgenossen hinausgehoben wurde. Wird diese Frage verneint, so hat man weiter zu fragen, ob in den vorliegenden Schrifttexten etwa Ausdrücke und Aussagen vorkommen, die vom naturwissenschaftlichen Standpunkte aus unrichtig sind und ob diese Ausdrücke und Aussagen einen Irrtum des Lesers zur Folge haben können oder ob sie lediglich als Anpassungen an den Sprachgebrauch zu betrachten und daher nicht als wirkliche „Aussagen" anzusehen sind. Über die erste

[1]) Der Kampf um die Wahrheit der Hl. Schrift seit 25 Jahren, S. 190.
[2]) Der Kampf um die Wahrheit der Hl. Schrift, S. 182 f.

Frage, nämlich ob der biblische Schriftsteller durch die Inspiration in seinem Naturwissen über das Niveau seiner Zeitgenossen hinausgehoben wurde, sagt Fonck [1]): „Wir dürfen, ohne ernstlichen Widerspruch befürchten zu müssen, ... sagen: der inspirierte Autor stand, abgesehen von der Inspirationsgnade, auch in seiner Naturauffassung sichtlich ganz auf dem beschränkten und vielfach irrtümlichen Standpunkt seiner Zeit- und Volksgenossen, und das Charisma der Inspiration hat ihn in seinen profanwissenschaftlichen Kenntnissen nicht über diesen Standpunkt hinausgehoben. Es liegt durchaus kein Grund vor zu der Annahme, daß jene gratia gratis data dem inspirierten Autor z. B. durch Infusion der heliozentrischen Weltanschauung an Stelle der alten geozentrischen eine Kenntnis verliehen habe, die ihn der stufenweisen und allmählichen Entwickelung des menschlichen Wissens um Jahrhunderte und Jahrtausende vorauseilen ließ."

Diese Ansicht wird wohl heute von allen geteilt, welche die Hl. Schrift eingehender studiert haben. Damit ist aber auch zuzugeben, daß der biblische Schriftsteller in naturwissenschaftlichen Dingen Irrtümliches aussagen konnte. Die weitere Frage, ob nun tatsächlich in dem Texte der Hl. Schrift Ausdrücke und Redewendungen vorkommen, die vom naturwissenschaftlichen Standpunkte aus unrichtig sind, ist lediglich eine quaestio facti, d. h. es sind alle das naturwissenschaftliche Gebiet berührenden Stellen der Hl. Schrift mit den gesicherten Resultaten der Naturwissenschaften zu vergleichen. Daß solche vom naturwissenschaftlichen Standpunkt irrtümliche Aussagen (abgesehen von den sog. Anpassungen an den Augenschein) in der Hl. Schrift wirklich vorkommen, wird kaum zu leugnen sein, obschon Fonck in einem Aufsatze „Über die naturwissenschaftlichen Schwierigkeiten der Bibel" [2]) „nicht einen einzigen Punkt gefunden zu haben glaubt, in welchem eine biblische Aussage einem gesicherten Resultate der Naturwissenschaften widersprechen soll". Man kann ja zur Not manche dieser Schwierigkeiten hinwegdeuten; da aber diese Quälungen des Textes dem wissenschaftlichen Empfinden vieler widerstreiten, so empfiehlt es sich zur Verteidigung der inerrantia Sacrae Scripturae eine andere Methode zu wählen, welche den Exegeten größere Freiheit bietet, die Entstehung der hl. Schriften

[1]) Zeitschr. f. kath. Theologie 1907, S. 405.
[2]) a. a. O. S. 401—432.

mehr berücksichtigt und ihrer Würde durchaus keinen Eintrag tut; ich meine die noch weiter unter zu besprechende Unterscheidung zwischen formalen und materiellen Elementen der Bibel.

v. Hummelauer hat nun den Satz, daß die biblischen Schriftsteller in naturwissenschaftlichen Dingen nach dem Augenschein reden und daher sich irrtümlich ausdrücken können, ohne einen Irrtum zu behaupten, auch in entsprechender Weise auf das geschichtliche Gebiet übertragen, um hier der Schwierigkeiten Herr zu werden. Er behauptet, auch das Geschichtswissen der biblischen Schriftsteller sei ein Wissen nach dem Augenschein, nämlich nach den Quellen, und der Autor könne daher dort irren, wo die Quellen Irrtümliches berichteten; was beim Naturwissen der Augenschein, das sei beim Geschichtswissen die mehr oder minder zuverlässige Quelle. Die Schlußfolgerung v. Hummelauers erscheint sehr naheliegend. Gibt man erst zu, daß die biblischen Schriftsteller auf dem Gebiete der einen Profanwissenschaft, nämlich dem des Naturwissens, Kinder ihrer Zeit waren, weil sie von ihren unvollkommenen Erkenntnismitteln abhängig waren, warum sollte man dann nicht konzedieren, daß sie in anderen, das Gebiet des Glaubens und der Sitten nicht berührenden Fragen, z. B. chronologischen, ethnologischen oder genealogischen, von ihren Quellen abhängig und „Kinder ihrer Zeit" waren?

Mit Recht, wie ich glaube, hat hier Fonck darauf aufmerksam gemacht, daß diese Analogie nicht in allen Dingen zutreffe. Gewiß zeige sich auch in geschichtlichen Dingen die volkstümliche Ausdrucksweise der biblischen Schriftsteller, so z. B. wenn ein falscher Prophet als Prophet bezeichnet werde, weil das Volk ihn dafür hielt, oder wenn der hl. Joseph als Vater Jesu bezeichnet werde, weil das Volk ihn dafür hielt. Aber im allgemeinen sei zwischen den Naturwissenschaften und der Geschichte bei Berichterstattungen ein wesentlicher Unterschied. „Bei den naturwissenschaftlichen Angaben", sagt Fonck [1], „handelt es sich nur um Wiedergabe der unmittelbaren sinnlichen Wahrnehmung, ohne daß über den tatsächlichen Vorgang irgendein Urteil ausgesprochen wird. Die geschichtliche Darstellung befaßt sich hingegen mit den wirklichen Betätigungen der Menschen in den tatsächlichen Begebenheiten, über die jede Berichterstattung ein

[1]) Der Kampf um die Wahrheit der Hl. Schrift, S. 185.

direktes Urteil in sich schließt." Auch die Wirkungen und Folgen, die ein Bericht nach dem Augenschein einerseits bei naturwissenschaftlichen Dingen, anderseits bei historischen Dingen hat, ist nach Fonck verschieden. „In naturwissenschaftlichen Dingen hat eine Angabe nach dem sinnfälligen Vorgang keinerlei Täuschung oder Irreführung des Hörers zur Folge. Bei einer Mitteilung des äußeren, sinnlich wahrnehmbaren Vorganges wird die Erfahrung aller im täglichen Leben die Mitteilung nur bestätigen können; es handelt sich ja um dauernd in gleicher Weise vorhandene Gegenstände oder täglich sich wiederholende Vorgänge aus dem Gebiete der Natur. Ein jeder kann dieselben mit seinen eigenen Augen betrachten und so die Mitteilung kontrollieren und sich, je nach dem Stand seiner eigenen Naturkenntnisse, ein wahres und richtiges Bild von dem Inhalt des Berichts machen. Daher kann von einer Täuschung oder Irreführung des Hörers oder Lesers in keiner Weise die Rede sein. Ganz anders bei der Geschichte. Es handelt sich bei ihr um Beobachtungen, die wir nicht wiederholen und nicht kontrollieren können. Wenn sich der historische Berichterstatter einfach nach dem geschichtlichen Augenschein, d. h. nach den vielfach irrigen Meinungen des Volkes richtete, so würde sein Bericht in sehr vielen Fällen sowohl in sich selbst irrig sein und ein falsches Urteil über die wirklichen Ereignisse aussprechen, als auch die Hörer oder Leser notwendig in Irrtum führen. Es wäre dies insbesondere bei den biblischen Berichten der Fall, welche mit der höchsten Autorität auftreten, vielfach die einzige Quelle für unsere Kenntnis der erzählten Begebenheiten sind und jede anderweitige Kontrolle unmöglich machen. Ist ein solcher Bericht falsch, so würden und werden durch denselben alle späteren Generationen notwendig in Irrtum geführt."

Ein Unterschied zwischen den naturwissenschaftlichen und den geschichtlichen Aussagen des Alten Testamentes besteht nach Fonck ferner auch hinsichtlich des Zweckes derselben. Die geschichtlichen Angaben finden sich nicht nur beiläufig und in nebensächlicher Weise, sondern sie bilden öfters den Zweck eines ganzen Buches, und zwar stehen die geschichtlichen Angaben in engstem Zusammenhange mit der Offenbarungsgeschichte; es ist daher schwer, hier zwischen rein profangeschichtlichen und offenbarungsgeschichtlichen Angaben eine Scheidung vorzunehmen.

Die von Fonck angeführten Momente enthalten manches Richtige, und das zuletzt genannte verdient ernsteste Beachtung, doch läßt sich gegen diese aprioristischen Erwägungen folgendes einwenden. Zunächst ist es nicht ganz zutreffend, daß jede Berichterstattung über geschichtliche Dinge ein direktes Urteil in sich schließt. Dies ist mindestens dort nicht der Fall, wo der Autor mehrere, in einigen Einzelheiten divergierende Berichte miteinander zu vereinigen sucht, ohne die Differenzen ganz auszugleichen. Ferner will der Schriftsteller auch dann zweifellos ein Urteil nicht abgeben, wo er ausdrücklich sich auf seine Quelle beruft. Auch aus dem Inhalt mancher Erzählung ergibt sich in manchen Fällen, daß dieselbe lediglich als eine vom Autor wiedergegebene Volkstradition aufzufassen ist; als Beispiel erwähne ich jenen Bericht, in welchem die Riesengeschlechter der Urzeit zu den Ehen der „Söhne Gottes" mit den „Töchtern der Menschen" in Beziehung gesetzt werden (Gen. 6, 4). Überhaupt können ja alle jene Berichte, welche eine Zeit betreffen, in welcher es noch keine literarische Fixierung von historischen Begebenheiten gab, nur auf mündlichen Überlieferungen beruhen und der Autor hat gewiß vorausgesetzt, daß die Leser diesen Charakter seiner Angaben nicht verkennen würden [1]).

Es ist ferner sicher, daß die geschichtlichen Bücher des Alten Testamentes nicht ausschließlich Offenbarungsgeschichte enthalten; denn so manches ist für die Kenntnis von der Entwickelung der Offenbarung völlig belanglos, z. B. gewisse Angaben der Völkertafel der Genesis (Gen. 10), die genealogischen Bemerkungen über die Ismaeliten und die Edomiter (Gen. 25, 12 ff. u. 36) sowie das ganze erste Kapitel des Buches Judith. Endlich beruhen die etymologischen Deutungen gewisser Orts- und Personennamen sicher lediglich auf Volksüberlieferung oder auf einem eigenen Erklärungsversuche des Autors, wie jeder weiß, der den wirklichen Ursprung mancher Eigennamen (z. B. Moses) kennt.

Der Satz, daß die Inspiration sich nicht auf alle Bestandteile der biblischen Bücher beziehe, ist nach den Entscheidungen des kirchlichen Lehramts unhaltbar. Aber der weiteren Diskussion bleibt die Frage überlassen, inwieweit die Inspiration die Mit-

[1]) Damit soll nicht der historische Charakter der Überlieferungen in Frage gestellt werden; auch mündliche Überlieferungen können zuverlässig und historisch wertvoll sein.

teilung von unbekannten Tatsachen in sich schließt und in welchem Maße sie die Irrtumslosigkeit einer Schrift verbürgt.

b. Unter den neueren Autoren, welche die Frage nach dem Verhältnis der Inspiration zur Irrtumslosigkeit der Bibel eingehender behandelt haben, ist nach der organischen Entwickelung der ganzen Frage nunmehr Alfred Loisy zu nennen. In seinem Artikel „La question biblique et l'inspiration des Écritures" (L'enseignement biblique, Jahrg. 1893, p. 1—16) stellte Loisy die These auf, daß die Inspiration nicht die absolute Wahrheit der Bibel verbürge. Von seinem evolutionistischen Standpunkt aus leugnet Loisy überhaupt die Möglichkeit, daß ein von einem Menschen in einer bestimmten Zeitepoche geschriebenes Buch irrtumslos sein könne. Alles, was von Menschen geschrieben sei, sei nur relativ wahr; es trage die Spuren der Individualität des Verfassers und seiner Zeitgenossen an sich. Ein „absolut wahres Buch für alle Zeiten" würde, wie der Autor meint, wenn es überhaupt existieren könnte, für alle Zeiten unverständlich sein. Selbst die religiösen und sittlichen Wahrheiten, die der eigentliche Gegenstand der Offenbarung sind, erscheinen nach Loisy in der Bibel nur so, wie die biblischen Schriftsteller sie eben erfassen konnten (a. a. O. S. 14). Die Wahrheit der Hl. Schrift sei nur als vérité économique aufzufassen; die Inspiration sei ein göttlicher Beistand, welcher nur darauf abzielte, der Kirche gewissermaßen ein Quellenwerk für den Unterricht in Religion und Sitten zu bereiten.

Daß die vollkommene Irrtumslosigkeit der Hl. Schrift eine theologisch sichere Wahrheit oder gar ein Dogma sei, leugnet Loisy. Die Theologie habe zwar stets die Wahrheit der Bibel anerkannt; aber die Frage, in welchem Sinne und Umfange die Bibel Wahrheit enthalte, sei ex professo weder in der Bibel noch in der alten Überlieferung behandelt worden.

Es ist klar, daß die evolutionistische Auffassung Loisys von dem nur relativen Werte der Hl. Schrift auch in religiös-sittlichen Dingen zur Bestreitung des absoluten Wertes der Lehre Christi führen muß. Die wissenschaftliche Entwickelung Loisys hat auch in der Tat zu diesem Ziele geführt.

c. Einen anderen Weg zur Lösung der Frage über das Verhältnis der Inspiration zur Irrtumslosigkeit schlug der Dominikaner Lagrange ein. In seinem Buche „La méthode histo-

rique surtout sur l'ancien testament (Paris, Lecoffre 1905) geht er davon aus, daß die Inspirationsgnade ein der Abfassung eines biblischen Buches vorangehender Antrieb und deshalb auch ein Licht sei, da der Mensch sich zu nichts entschließe ohne eine entsprechende Erleuchtung des Willens (S. 80). Dieser göttliche Beistand beziehe sich auf das ganze Werk; da aber der heilige Schriftsteller sich dabei aller seiner gewöhnlichen Fähigkeiten bediente, so habe der göttliche Beistand dem Geiste nichts Fertiges eingegeben, auch nicht die Gedanken. Die Inspiration erstrecke sich auf alle Teile eines jeden biblischen Buches, und es wäre eine sehr schlechte Anwendung des Grundsatzes des hl. Augustinus, daß Gott in der Bibel keine Belehrung gebe über das, was nicht zum Heile dienlich sei, wenn man denselben in dem Sinne verstehe, daß Gott nicht mehr inspiriere, wenn er aufhöre, eine religiöse Wahrheit zu lehren. Es würde daraus folgen, daß das, was nicht religiös in der Bibel sei, nicht inspiriert wäre. Über den Zweck der Inspiration sagt L., es scheine ihm, daß die religiöse Belehrung nicht der unmittelbare Zweck der Inspiration sei, wofern man nur die Offenbarung von der Inspiration etwas unterscheide. Die Inspiration führe zur Schrift. Ihrer Natur nach habe nun die Schrift den Zweck, eine vorher erworbene Kenntnis zu fixieren und zu bewahren. Daher habe das Charisma der Inspiration zum ersten Gegenstand nicht die Belehrung, sondern die Bewahrung der Erinnerung an geoffenbarte Wahrheiten und an die Tatsachen der Geschichte, die das Verständnis der Ordnung und des Zusammenhanges der Offenbarung ermögliche, obgleich der Zweck des heiligen Schriftstellers gar wohl die Belehrung sein könne. Der Begriff der Inspiration sei ein weiterer als derjenige der religiösen Belehrung. Es sei unmöglich, daß Gott einen Irrtum lehre. Daher sei es „unmöglich, nicht, daß die Bibel, wo jedermann zum Worte komme, Irrtümer enthalte, sondern daß eine vernünftige Prüfung der Bibel uns zu dem Schlusse dränge, daß Gott einen Irrtum gelehrt habe" (S. 92).

Soweit geht L. mit den meisten Exegeten. Er geht nunmehr dazu über, aus dem Gesagten die Folgerungen zu schließen und hierin beschreitet er seinen eigenen Weg. Er sagt (S. 93): „Alles was die heiligen Schriftsteller lehren (enseignent), das lehrt Gott. Aber was lehren die heiligen Schriftsteller? Das

was ſie kategoriſch behaupten (ce qu'ils affirment catégoriquement)[1]). Nun hat man es aber ſchon ſeit langem geſagt, die Bibel ſei keine Sammlung von kategoriſchen Theſen und Behauptungen. Es gibt eine ſolche literariſche Art, bei der man hinſichtlich der Wirklichkeit der Tatſachen abſolut nichts behauptet; ſie (die Tatſachen) dienen nur als Grundlage für die ſittliche Belehrung, wie z. B. die Parabel. Nun ändert aber die Inſpiration nicht den Charakter der literariſchen Arten. Jede derſelben muß nach ihren Regeln ausgelegt werden."

L. erklärt nunmehr, daß die von ihm vorgeſchlagene Formel, die übrigens auch ſchon Zuſtimmung gefunden habe, am meiſten geeignet ſei für die Löſung der Schwierigkeiten, die man gegen die Glaubwürdigkeit der Bibel erhoben habe. Er unterſcheidet dann im weiteren die primären von den ſekundären Beſtandteilen der Bibel. Unter den erſteren verſteht er die vom Autor unter göttlichem Einfluß gelehrten Wahrheiten, unter den letzteren jene, die „in der Bibel nur deshalb einen Platz haben, um als Einkleidung der Wahrheit zu dienen oder (nach einem Ausdruck des hl. Auguſtinus) als Reſonanzboden der göttlichen Lyra". L. weiſt ferner darauf hin, daß auch Chriſtus und der hl. Paulus ſich ſolcher der menſchlichen Redeweiſe angepaßten formalen Elemente bedient habe. „Wenn der hl. Paulus, wenn unſer göttlicher Erlöſer aus der Hl. Schrift argumentiert habe nach der Geiſtesverfaſſung der Juden (nämlich in einem argumentum ad hominem), ohne auf den wahren Text zu achten, ohne ſich an den genauen Sinn zu halten, wenn die Apoſtel als Erfüllung einer Prophezeiung eine einfache Anwendung ausgeben, die auf der Ähnlichkeit der Begebenheiten beruhte, um wieviel mehr konnten ſie ſich dann der jüdiſchen Vorſtellungen über die Naturwiſſenſchaften und Geſchichte bedienen, ohne dieſelben richtig zu ſtellen? Und wenn dieſe Weiſe nicht des Urhebers unſeres Glaubens unwürdig iſt, weshalb ſoll man dann nicht das gleiche Verfahren annehmen, wenn die göttliche Belehrung durch einen heiligen Schriftſteller gegeben wird?" L. beruft ſich alsdann darauf, daß dieſe ſeine Anſchauung ſchon von Auguſtinus ausgeſprochen, vom hl. Thomas in eine ernſthafte Form gebracht

[1]) Das Wort „kategoriſch" iſt hier im logiſchen, nicht im rhetoriſchen Sinne zu verſtehen.

und von Leo XIII. in der Enzyklika „Providentissimus Deus" gutgeheißen worden sei. Der Heilige Vater habe ausdrücklich anerkannt, daß, was von der Ausdrucksweise der Bibel in naturwissenschaftlichen Dingen gelte, auf die verwandten Wissenschaften, besonders die Geschichte zu übertragen sei (iuvabit transferri). Wie dies zu geschehen habe, darüber spricht sich L., nachdem er eine längere Stelle aus der Einleitung in die Hl. Schrift von Cornely sowie einen Text des Hieronymus zitiert hat, folgendermaßen aus: „Die historischen Berichte (der Bibel), auch jene, die den vollen Charakter der Geschichte haben, dürfen nicht verstanden werden nach dem Wissen Gottes, der allwissend ist, sondern nach dem Horizont der Menschen, der beschränkt ist, und wenn der heilige Schriftsteller von einer Sache nicht mehr weiß als die anderen, so kann es selbst für den Fall, daß er infolgedessen einen materiell falschen Ausdruck anwenden müßte, sehr wohl geschehen, daß Gott ihm nichts weiter darüber mitteilt" (S. 198).

Die Ansichten von Lagrange fanden, wie sich erwarten ließ, neben freudiger Zustimmung auch grundsätzliche Ablehnung. Die Unterscheidung zwischen primären und sekundären Bestandteilen der Bibel, die schon der Dominikaner Lacôme in einer 1891 erschienenen Broschüre [1]) vorgetragen hatte, wurde von J. Brucker 1895 als gefährlich und verderblich bezeichnet.

d. Der von Lagrange ausgesprochene Satz, daß nur diejenigen biblischen Berichte als irrtumslos anzusehen seien, in welchen der biblische Schriftsteller etwas „kategorisch" behaupte, führte zu der Feststellung des Begriffes der citationes implicitae und explicitae. F. Prat entwickelte in einigen Artikeln der Pariser Études die Frage, inwiefern der inspirierte Autor für die Entlehnungen, die er ausdrücklich unter Angabe seiner Quellen, oder stillschweigend, ohne dieselben zu bezeichnen, aus anderen Dokumenten mache, die Verantwortlichkeit übernehme. Er meint, daß man unbeschadet der Inspiration auch die Existenz von stillschweigenden Entlehnungen (citationes implicitae) in der Bibel anerkennen müsse, und daß der biblische Schriftsteller für diese ebenso wie für die ausdrücklichen Entlehnungen nur in dem Falle die Verantwortlichkeit übernehme, wenn er dieses in seinem

[1]) Quelques considérations sur le premier chapitre de la Genèse.

Berichte deutlich zu erkennen gebe. Zu seiner Ansicht ist Prat a posteriori gelangt, d. h. durch den auf exegetischem Wege festgestellten Tatbestand. Er glaubt, daß man, wenn man keine citationes implicitae annehme, das Vorhandensein von historischen Irrtümern zugeben müsse [1]).

Daß diese Theorie vielen sehr bedenklich erschien, war vorauszusehen. Die Annahme einer citatio implicita in jedem einzelnen Falle, wo man eine historische Unrichtigkeit konstatiert zu haben glaubt, ist, wenn man näher zusieht, eigentlich nichts als eine bequeme Ausflucht. Von citationes implicitae kann man nur dann reden, wenn es sich aus dem Zusammenhange, z. B. aus der Nebeneinanderstellung zweier divergierenden Berichte über eine bestimmte Tatsache, klar ergibt, daß der Autor nur seine Quellen zitieren will, dem Leser aber das Urteil überläßt. Wo solche citationes implicitae vorliegen, wird die Exegese zu entscheiden haben; eine Einigung wird in vielen Fällen kaum zu ermöglichen sein. Die Wichtigkeit des Gegenstandes sowie verschiedene Anfragen veranlaßten die päpstliche Bibelkommission, sich mit der Sache näher zu befassen; sie gab unterm 13. Februar 1905 folgende Erklärung [2]) ab: „Damit die Bibelgelehrten eine leitende Norm hätten, ist der päpstlichen Bibelkommission folgende Frage vorgelegt worden: Ist es zur Lösung von Schwierigkeiten, die in einigen Texten der Heiligen Schrift vorkommen, welche geschichtliche Tatsachen zu berichten scheinen, dem katholischen Exegeten erlaubt, zu behaupten, es handle sich bei diesen um die stillschweigende oder eingeschlossene Zitierung eines von einem nichtinspirierten Autor verfaßten Dokuments, dessen gesamte Behauptungen der inspirierte Autor keineswegs zu billigen oder zu den seinigen zu machen beabsichtigt, und die deshalb nicht als irrtumsfrei betrachtet werden können? Die vorhin genannte Kommission beschloß zu antworten: Nein, den Fall ausgenommen, daß, unbeschadet des Urteils der Kirche, mit gründlichen Beweisen dargetan werde, daß der Hagiograph wirklich Worte oder Dokumente eines andern zitiere, und zweitens, daß

[1]) La bible et l'histoire, 2me édit. (in der Sammlung Science et religion) Paris 1904, S. 49.

[2]) Es ist zu beachten, daß die Äußerungen der Bibelkommission keine abschließenden Entscheidungen des kirchlichen Lehramts sind.

er dieselben weder billige noch zu den seinigen mache, so daß man mit Recht annimmt, er rede nicht in seinem eigenen Namen."

e. Lagrange und Prat hatten auf den Charakter der verschiedenen literarischen Arten, die in der Bibel vorkommen und durch die Inspiration nicht beseitigt werden, hingewiesen. Eine eingehende Untersuchung dieser literarischen Arten und ihres Wahrheitsgehalts lieferte mit besonderer Rücksicht auf die historischen Schriften des Alten Testamentes der verdiente Erklärer derselben Franz v. Hummelauer S. J. in seiner Schrift: „Exegetisches zur Inspirationsfrage" [1]). Der Verfasser unterscheidet in der Hl. Schrift die res fidei et morum von den anderen, profanwissenschaftlichen Dingen, aber nicht in dem Sinne, als ob die letzteren von der Inspiration ausgeschlossen seien. Nach H. sind „gewisse Dinge um ihrer selbst willen von Gott inspiriert, das nämlich, was zum Glauben und den Sitten gehört, während andere, namentlich profanwissenschaftliche Dinge nicht um ihrer selbst, sondern um jener Dinge willen inspiriert sind" (S. 1). Um den Wahrheitsgehalt der erzählenden Schriften des Alten Testamentes festzustellen, geht H. von dem allgemein anerkannten Satze aus, daß „jedes Gotteswort wahr ist, mag es auch nur eine gelegentliche Bemerkung, ein obiter dictum sein". Aber „dieser Satz muß", so fährt H. fort, „so verstanden werden: Jedes Bibelwort ist wahr in dem Sinne, in welchem Gott und der inspirierte Schriftsteller es verstanden und gelehrt haben". Man hat, wie H. meint, eine Erzählung ganz anders aufzufassen, wenn sie nach der Intention des Autors sich als streng geschichtlich darstellt oder wenn sie sich als Fabel bzw. Allegorie charakterisiert. Es kommt somit auf die literarische Art einer Erzählung an. Die Feststellung derselben ist nicht Sache des Glaubens oder der Sitten, sondern ein Objekt der literarischen Kritik. Es gibt nach H. allgemein anerkannte hermeneutische Regeln, nach welchen man die literarische Art einer Erzählung feststellen kann. In vielen Fällen gibt überdies der Autor selbst in unzweideutiger Weise an, zu welcher literarischen Art er seine Erzählung gerechnet wissen will.

Im allgemeinen gibt es nach H. drei literarische Arten: erstens die streng historische Erzählung, welche die geschichtliche

[1]) Bibl. Studien, IX. Bd. 4. Heft, Freiburg i. Br. 1904.

Belehrung zum Zweck hat; zweitens die epische Darstellung, welche dem ästhetischen Genusse dienen will; drittens die didaktische Erzählung, welche die religiöse Belehrung im Auge hat. Bei dieser Dreiteilung bleibt aber H. nicht stehen. Um deutlicher zu sein, spezialisiert er die literarischen Arten noch näher und gibt dann an, welcher Wahrheitsgehalt jeder dieser Gattungen zukomme. Unser Autor unterscheidet: die Fabel, die Parabel, die epische Dichtung, die religiöse Geschichte, die „alte Geschichte", die Volks- und Familientradition, die freie Erzählung, den Midrasch, die prophetische, apokalyptische Erzählung.

Was H. über die Fabel und Parabel und ihren Wahrheitsgehalt sagt, unterscheidet sich nicht von dem, was allgemein anerkannt ist. Über die dritte literarische Art sagt H. etwa folgendes. Das Epos an sich stellt sich nur den Kunstgenuß zur Aufgabe; es verlangt keinen streng geschichtlichen Hintergrund. Es gibt aber auch ein historisches Epos; diesem liegt Geschichte zugrunde: Die Geschichte wird aber vom epischen Dichter so dargestellt, daß hierbei nicht bloß Tatsachen in poetischer Sprache wiedergegeben, sondern neue Personen, Tatsachen und Verhältnisse geschaffen werden; der Dichter verfährt mit diesem Material in freiester Weise. Die dem historischen Epos eigentümliche Wahrheit besteht nach H. in der Geschichtlichkeit der Grundlage und in der Wahrscheinlichkeit der dichterischen Ausführung. Als epische Dichtungen bezeichnet H. die sog. Schöpfungspsalmen sowie einige Dichtungen, welche gewisse Ereignisse der Heilsgeschichte schildern, z. B. die Beschreibung der Plagen Ägyptens im Buche der Weisheit und den 136. Psalm, in welchem der Durchzug durch das Rote Meer geschildert wird. In diesen epischen Stücken werden die entsprechenden Berichte der historischen Bücher zwar zugrunde gelegt, aber mit einigen Zusätzen [1]) ausgeschmückt, die wir als hinzugedichtet ansehen müssen, wofern nicht dem Autor noch besondere Quellen zur Verfügung standen.

Als weitere literarische Art nennt H. die „religiöse Geschichte". Diese unterscheidet sich von der profanen durch die Auswahl des Stoffes und durch die Art der Darstellung. Die

[1]) Z. B., daß durch den Biß der Heuschrecken viele Ägypter ums Leben kamen, daß während der ägyptischen Finsternis Gespenster sich zeigten, daß schreckliche Geräusche vernommen wurden, daß mit dem ägyptischen Heere auch der Pharao im Schilfmeere umkam.

Auswahl des Stoffes ist bedingt durch den Zweck der Erbauung. Auch die Art der Darstellung ist durch diesen Zweck beeinflußt, besonders wo es sich um die Wiedergabe von Reden handelt. Die religiöse Geschichte ist hierbei nicht streng an den Wortlaut der Rede gebunden, vielmehr darf sie denselben so umgestalten, daß der erbauliche Sinn derselben dem Herzen der Leser nahe gebracht wird. So redet z. B. Rahab in Worten, die dem Sinne nach dem Deuteronomium entlehnt sind. — Der fünfte Begriff, den H. erläutert, ist derjenige der „alten Geschichte". Die alttestamentlichen Autoren konnten, wie H. meint, keine „kritische" Geschichte schreiben, weil es zu ihrer Zeit keine solche gab. Es fehlten im Altertum die Mittel, um die Quellen in ausgiebiger Weise zu beschaffen; man kannte auch noch nicht die richtige Methode für die Verwertung derselben. Die Hebräer standen in dieser Hinsicht nicht höher als andere Völker. Was die Schriftsteller des Altertums uns an erzählenden Schriften hinterlassen haben, ist nicht kritische Geschichte, sondern „alte Geschichte" im Sinne einer literarischen Art. Der antike Geschichtschreiber ist immer zu einem guten Teile Dichter. Hat er sich erst mit den Tatsachen, soweit sie ihm zugänglich sind, vertraut gemacht, so gibt er sich daran, nicht einfach zu erzählen, sondern frei zu schildern. Er läßt unter anderem die Personen redend auftreten und fingiert die Reden [1]). In dieser Freiheit der antiken Geschichtschreiber ist aber nach H. kein Fehler, ja nicht einmal eine Unvollkommenheit zu erblicken, ebensowenig wie es für ein Kind eine Unvollkommenheit ist, Kind zu sein. Die antike Geschichtschreibung entspricht dem Anfangsstadium, dem Kindheitsalter der Geschichtschreibung. Dabei kommt ihr doch eine gewisse Wahrheit zu; dieselbe besteht in der allgemeinen Übereinstimmung der Erzählung mit dem Tatbestande bei einer gewissen mehr epischen Freiheit in der Darstellung. Vom geschichtlichen Epos unterscheidet sich die „alte Geschichte" dadurch, daß sie Geschichte geben will in freier Darstellung, während das geschichtliche Epos Fiktion geben will auf geschichtlicher Grundlage. Dieser literarischen Art, sagt H., gehört auch die Geschichte des Volkes Israel

[1]) Als Beispiele solcher fingierter Reden nennt H. die Agitationsreden der Gracchen bei Livius.

an [1]). Dies habe auch die Enzyklika „Providentissimus Deus" anerkannt; sie stelle sich auf den Standpunkt, daß in der alttestamentlichen Erzählung der historische Kern von der künstlerischen Form zu unterscheiden sei; denn sie sage an einer Stelle, „es sei belanglos zu unterscheiden, was im einzelnen Falle zum Kerne, und was zur Schale gehöre; Gott habe uns die Unterscheidungsgabe in diesem Punkte nicht verliehen".

H. bespricht nun im weiteren die literarische Art der „Volkstradition". Das Alte Testament enthält, wie er meint, keine Mythen, aber Volkstraditionen, d. h. Erzählungen, deren geschichtlicher Kern historisch wahr ist, während ihre Form durch natürliche und spontane, nicht durch künstlich gesuchte Epik bestimmt wird. Bleiben nämlich gewisse Tatsachen der mündlichen Überlieferung von Menschen einfachen Sinnes überlassen, dann erfahren sie naturgemäß allmählich eine Umgestaltung, welche den einzelnen Menschen und den Geschlechtern entspricht, durch deren Geist sie hindurchgehen; sie ändern dementsprechend ihr Kolorit. Das Verhältnis von Wahrheit und Dichtung ist in der Volkstradition verschieden; zur Bestimmung darüber, wo Geschichte vorliegt, wo Dichtung, dient der Vergleich mit anderweitigen geschichtlichen Quellen, insbesondere mit entsprechenden Traditionen anderer Völker. Durch die bloße Wiedergabe einer Tradition macht sich ein Autor noch nicht der Unwahrheit schuldig, insbesondere dann nicht, wenn er eine Volkstradition ausdrücklich als eine solche bezeichnet. Es gibt nach H. im Alten Testamente solche Volstraditionen, nämlich die Genesiserzählungen. Dieselben sind als Volkstraditionen charakterisiert nicht etwa durch das Wunderbare, welches sie enthalten, sondern durch die zehnmal in der Genesis wiederkehrende Überschrift „elle toledoth" [2]).

Die nächste literarische Art, welche H. erörtert, ist die „freie Erzählung". Der Hauptzweck derselben besteht darin, durch

[1]) Als Beispiel hierfür führt H. die Stelle Jos. 24 an. Josue fordert hier in einer Versammlung das Volk auf, den Götzen zu entsagen. Das Volk antwortet darauf in einer kurzen wohlstilisierten Rede (Jos. 24, 16—18). Es ist, sagt H., ganz klar, daß diese Antwort des Volkes vom Autor fingiert ist; denn wie kamen die vielen darauf, so viele gleiche Worte in gleicher Reihenfolge auszusprechen?

[2]) Toledoth soll nach H. Volkstraditionen bedeuten.

Wiedergabe von Geschehenem zu ergötzen oder zu erbauen. Sie ist frei nicht nur in der Form, sondern auch in der Wiedergabe des Inhalts nach Stoff und Anordnung. Damit ist die freie Erzählung verwandt dem historischen Epos und der religiösen Geschichte. Die der freien Erzählung eigentümliche Wahrheit besteht „im allgemein geschichtlichen Charakter des Gehaltes zugleich mit der Wahrscheinlichkeit der Ausführung". Als Schriften, welche dieser literarischen Art zugehören, bezeichnet H. die Bücher Judith, Esther, Ruth und Tobias; er beruft sich dabei auf einige neuere Exegeten, wie A. v. Scholz, F. Prat, L. Brucker, Paul Schanz, Vigouroux, Cosquin, Fonck, Durand und Lagrange. — Der Midrasch, die nächste von H. besprochene literarische Art, ist eine Abart der „freien Erzählung". Man unterschied bei den Juden einen halachischen Midrasch, d. i. einen Gesetzeskommentar, und einen haggadischen, d. h. die freie Bearbeitung einer biblischen Erzählung zum Zwecke der Einprägung irgend einer Wahrheit. Letztere literarische Art war bei den Juden sehr beliebt; das Buch der Jubiläen ist ein haggadischer Midrasch, nämlich eine legendenhafte Bearbeitung der Genesiserzählungen. Daß schon zu der Zeit, in der die biblischen Schriftsteller schrieben, solche Midraschim existierten, dafür zeugt der Hinweis der Chronikbücher auf den Midrasch des Propheten „Addo" und auf einen Midrasch zu den Königsbüchern. Die dem Midrasch eigentümliche Wahrheit besteht nach H. „bei mehr oder minder historischer Grundlage in der Zweckmäßigkeit der freien Ausführung im Dienste der religiösen Erbauung".

Die letzte von H. besprochene literarische Art ist die sog. prophetische, apokalyptische Erzählung. Der Prophet kann ein zukünftiges Ereignis in doppelter Weise ankündigen; entweder spricht er es klar aus, wie bei der Weissagung: „aus dir wird hervorgehen der Fürst, der mein Volk Israel regieren soll", oder aber der Prophet wählt Symbole und verwendet dieselben bei der Fiktion eines dramatischen Vorganges bezw. einer Erzählung, deren Inhalt das zukünftige Ereignis andeuten soll [1]). Die der prophetischen, apokalyptischen Erzählung eigen-

[1]) So ist z. B., in den schweren Zeiten unter Antiochus IV. der Kampf zwischen dem Gottesreiche und der gottwidrigen Macht sowie der endgültige Sieg des Gottesreiches nach der Ansicht einiger Exegeten (z. B. A. v. Scholz) wiederholt in apokalyptischen Erzählungen vorher verkündigt worden, unter

tümliche Wahrheit besteht nach H. in der Übereinstimmung der Weissagung mit der Erfüllung, zugleich in der Angemessenheit der angewendeten Symbole zur Versinnbildung des zukünftigen Vorganges.

Dies sind die neun literarischen Arten, welche H. im A. T. unterscheidet. Er hält es für die Aufgabe der Exegese, aus dem Inhalt und der Form einer alttestamentlichen Erzählung die literarische Art zu bestimmen, welcher diese Erzählung angehört, und nach dieser Feststellung den Wahrheitsgehalt derselben zu würdigen.

f. Ein weiterer Autor, welcher in Deutschland das Wort zur Verteidigung der von Lagrange vorgetragenen Ideen ergriffen hat, ist Carl Holzhey. Derselbe behandelt in seiner Schrift „Schöpfung, Bibel und Inspiration" (Stuttgart 1902) zunächst das Hexaëmeronproblem und geht alsdann dazu über, die Vollkommenheiten und Unvollkommenheiten der Hl. Schrift aus demvon der Kirche gelehrten übernatürlichen Ursprunge derselben, bzw. aus den dem menschlichen Autor und der menschlichen Art der Überlieferung von Schriften anhaftenden Mängeln zu erklären. Der Heiligen Schrift haften, wie H. meint, zunächst jene Unvollkommenheiten an, die sich aus der Unzulänglichkeit der menschlichen Sprache und aus der Art der Überlieferung von Schriftwerken ergeben. Das A. T. ist in der individuellen Sprache eines Volkes und eines Zeitalters geschrieben und hat daher Anteil an den Unklarheiten, den Mängeln und der Vieldeutigkeit der Begriffsbestimmung, die bei jeder menschlichen Sprache unvermeidlich sind. Dazu kommen die zahlreichen Textkorruptionen, Auslassungen und Glossen, die im Laufe der Zeit teils durch die gewöhnliche Überlieferung des Grundtextes, teils durch Übersetzungen entstanden sind. Dazu kommen aber Mängel, die sich aus den natürlichen Fähigkeiten der Autoren, aus den Zeitverhältnissen, unter denen die letzteren lebten, erklären. Diese Mängel haften sogar dem dogmatischen und ethischen Inhalt der Schriften an. Was von der Natur Gottes, von seiner Gerechtigkeit, von der Auserwählung, vom Jenseits, von der Person und dem Reiche des Messias im A. T. geoffenbart wird, trägt den Stempel der Unvollkommenheit deutlich an sich. Noch viel deutlicher treten die Unvollkommenheiten in jenen Teilen der

anderem in den Erzählungen von Bel und dem Drachen, von Judith, Jonas, Susanna und Tobias.

Hl. Schrift zutage, bei welchen der Inhalt dem menschlichen Autor schon Kraft natürlicher Erkenntnis zugänglich war. „Eine Prüfung nach diesem Gesichtspunkte zeigt, daß weitaus die meisten alttestamentlichen Bücher zu dieser Klasse gehören, insofern ihre Verfasser durch natürliche Kenntnis, durch persönliche Anschauung und Erfahrung, durch Lesen, Studium und Berechnung den Stoff derselben sich angeeignet hatten. Wir stehen damit vor dem Resultat, daß ein Buch unbeschadet seines inspirierten Charakters sowohl seinem Inhalte als seiner Ausdrucksform nach auf der Stufe menschlicher Erkenntnis und Fähigkeiten stehen kann. Die Inspiration bewirkt in einem solchen Falle, daß das Buch vermöge der Auswahl, Anordnung und Tendenz des Stoffes in organischer Verbindung mit dem ganzen der Offenbarung jene Belehrung und Wirkung erzielt, die ihm durch die göttliche Vorsehung im System der Offenbarung bestimmt ist." Es ist, führt H. weiter aus, nach Zweck und Wesen der Inspiration nicht erforderlich, alle Mitteilungen des Schriftstellers auf eine übernatürliche Quelle zurückzuführen. Vieles beruht lediglich auf der Individualität und natürlichen Erkenntnis des Autors. Da nun bei den nicht geoffenbarten Wahrheiten menschliche Unvollkommenheiten das Natürliche sind, so werden sich „diese überall da zeigen, wo sie nicht durch einen ganz besonderen Eingriff Gottes ausgeschlossen werden. Dieser Eingriff ist theoretisch möglich, aber mit dem Begriff der Inspiration nicht notwendig verbunden." Ob Gott diesen Eingriff getan hat, ist in jedem einzelnen Falle eine Tatfrage; im allgemeinen ist der genannte Eingriff nach H. aus verschiedenen Gründen zu verneinen.

Der Autor faßt zum Schluß seine Darlegungen über das Wesen, den Umfang und die Tragweite der Inspiration kurz zusammen und behauptet dabei unter anderem folgendes: Die Beschränkung auf die res fidei et morum ist zu verwerfen; bei den Teilen profanwissenschaftlicher Natur besteht die Hilfe des göttlichen Lichtes darin, die menschlichen Erkenntnisse und Leistungen so zu disponieren, daß sie im Zusammenhange mit dem ganzen System der Offenbarung für die Belehrung und Heiligung des Menschengeschlechtes verwendbar und wirksam werden; nebensächliche Dinge (obiter dicta), die von der Inspiration ausgenommen wären,

gibt es in der Hl. Schrift nicht; über das innerste Wesen der augenfälligen Dinge wollte der heilige Geist keine Belehrung geben, weil es für das Heil belanglos war; die Heilige Schrift redet nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauch; die literarische Form hat einen großen Einfluß auf den Sinn der Schrift, wie es besonders das Buch Job zeigt; grade aus diesem Buche ist mit vollster Klarheit der Beweis zu liefern, daß der Charakter der Inspiration gründlich verkannt wird durch die Annahme, sie teile in mechanischer Weise jedem Satz der Heiligen Schrift die Eigenschaften der Wahrheit und Irrtumslosigkeit zu, . . . und doch ist auch hier jeder Satz inspiriert; was beim Buche Job sich nachweisen läßt, findet seine analoge Anwendung auf die Gesamtheit des A. T., bei welcher der organisch-systematische Charakter der Inspiration festzuhalten ist.

g. Die von den Dominikanern Lagrange und Lacôme gemachte Unterscheidung zwischen primären und sekundären Bestandteilen der Hl. Schrift ist von denjenigen deutschen Exegeten übernommen worden, welche von formalen und materiellen Elementen der Bibel reden. Es sind hier vor allem Peters und Höpfl zu nennen. Peters spricht sich in seinen zwei Broschüren „Die grundsätzliche Stellung der katholischen Kirche zur Bibelforschung" (Paderborn 1905) und „Papst Pius X. und das Bibelstudium" (Paderborn 1906) folgendermaßen über die Irrtumslosigkeit der Hl. Schrift aus: Die Heilige Schrift ist irrtumslos nach der überlieferten Lehre der alten Kirche. Dieser Satz findet aber seine erste Einschränkung dahin, daß, wie die Enzyklika „Providentissimus Deus" sagt, „es möglich ist, daß die Kopisten beim Abschreiben der Handschriften mehrere Verstöße begingen," so daß die Textkritik unbeschadet der Inspiration und Irrtumslosigkeit der Hl. Schrift ihr Recht auf Existenz hat. Wie ferner der Satz von der Irrtumslosigkeit nur für den ursprünglichen Text gilt, so gilt er auch nur für den ursprünglichen Sinn, für das, was der Verfasser hat sagen wollen; es ist möglich, daß die bisherigen Erklärer in die Irre gegangen sind; wir wissen wohl, daß die heutigen Schriftsteller Wahres sagen, wir wissen aber nicht immer, was sie sagen. Es muß ferner unterschieden werden zwischen dem, was wirkliche Behauptung des inspirierten Schriftstellers ist, und dem, was einfaches Referat aus seinen Quellen ist, für dessen Zuverlässigkeiti im Detail der Hagiograph die Verantwortung nicht

übernimmt [1]). Bei der besonderen Art des israelitischen Schrifttums ist es, wie P. meint, oft schwierig zu entscheiden, was wirkliche Behauptung des Schriftstellers und was einfaches Referat nach den Quellen ist. Endlich ist zu unterscheiden zwischen dem Inhalt der Hl. Schrift und der literarischen formalen Einkleidung desselben, zwischen dem Glaubenskern und der profanwissenschaftlichen Schale. Hierüber sagt P.: „Es ist aufs schärfste zu scheiden zwischen dem ideellen religiösen Kern und seiner zeitgeschichtlich bedingten Einkleidung. Das erste ist von Gott, darum absolut wahr, das zweite ist bedingt durch die Persönlichkeit des Verfassers und durch das Milieu, in dem er aufgewachsen ist und lebt, darum nur relativ vollkommen, ja nur relativ wahr. Denn das menschliche Werkzeug der göttlichen Inspiration wird zu keinem willenlosen Mechanismus, bringt vielmehr seine ganze Persönlichkeit mit und prägt sie seinem Werke auf, seine Vollkommenheiten, aber auch seine Unvollkommenheiten. Dieser Unterschied zwischen dem absolut wahren religiösen Kern und seiner relativ wahren, weil menschlich bedingten Einkleidung lehnt sich streng an die Enzyklika „Providentissimus Deus“ an“ [2]).

In ähnlicher Weise spricht sich über die Irrtumslosigkeit der Hl. Schrift der Benediktiner Hildebrand Höpfl, Mitglied der päpstlichen Bibelkommission, in seiner Schrift „Das Buch der Bücher“ (Freiburg i. B. 1904) aus, indem er unter anderem sagt: „Vom Irrtum kann nur dort die Rede sein, wo eine wirkliche Belehrung intendiert ist. Zum Lehren gehört aber die ausgesprochene Absicht, jemandem etwas mitzuteilen und seinen Verstand darauf hinzulenken. Deshalb wird vom Lehrer verlangt, womöglich stets so vorzutragen, wie es der strengen Wissenschaft entspricht. Wenn es nun .... nicht Gottes Absicht war, uns über profanwissenschaftliche Probleme Auskunft zu geben, so kann man auch die Heilige Schrift nicht des Irrtums zeihen, wenn an ihre diesbezüglichen Mitteilungen sich nicht der Maßstab der exakten Wissenschaft anlegen läßt. Dieselben dienen nur zur Einkleidung des Offenbarungsinhalts. Entspricht eine profanwissenschaftliche Angabe der Bibel nicht genau der Wahrheit, so ist der Irrtum nicht formell, sondern bloß materiell, wenn man überhaupt die Be-

[1]) Papst Pius X. und das Bibelstudium, S. 59.
[2]) Die grundsätzliche Stellung der kath. Kirche zur Bibelforschung, S. 44.

zeichnung „Irrtum", die, weil mißverständlich und unrichtig, zu vermeiden ist, gebrauchen will. Formell wäre der Irrtum nur dann, wenn die betreffenden Angaben nach der Absicht des Schriftstellers der absolute Ausdruck der objektiven Wahrheit sein sollten. Man kann indes in den profanwissenschaftlichen Notizen der Hl. Schrift auch eine gewisse relative Wahrheit finden: sie sind wahr, insofern sie der entsprechende Ausdruck der in jener Zeit herrschenden Vorstellungen sind und ein geeignetes Mittel bilden, um die göttliche Offenbarung auch dem schlichten Volkssinn zugänglich zu machen." (A. a. O. S. 150 f.)

Unter den deutschen Exegeten, welche sich zu den Theorien von Lagrange und Hummelauer im allgemeinen zustimmend geäußert haben, sind zu nennen: Schanz, Vetter, Engelkemper und Happel [1]); von außerdeutschen Forschern derselben Richtung seien erwähnt: die Italiener Zanecchia und Bonaccorsi, der holländische Priester Dr. H. A. Poels (jetzt Professor an der katholischen Universität zu Washington), der belgische Benediktiner Léon Sanders und der Franzose M. Dufour [2]).

h. Die hier zuletzt dargestellten Theorien fanden, wie nicht anders zu erwarten war, auch manche Gegner. Es sei zunächst der Nestor unter den katholischen alttestamentlichen Exegeten Deutschlands, Prof. Anton v. Scholz genannt, der durch sein Eintreten für das Recht der Textkritik bekannt geworden ist. Derselbe hat neuerdings in einem Aufsatze der Tübinger „Theologischen Quartalschrift" (1907, 2. Heft) das Vorhandensein von materiellen Unrichtigkeiten im A. T. zugegeben, aber die oben dargelegte Methode, diese Tatsache mit der kirchlichen Lehre von der Irrtumslosigkeit der Hl. Schrift in Einklang zu bringen, als verfehlt bezeichnet. Zunächst wendet sich Sch. gegen die Annahme von citationes implicitae sowie gegen die Ansicht, daß die Irrtumslosigkeit sich nicht auf die von den Hagiographen verwandten Quellen beziehe. Er erklärt, der biblische Schriftsteller habe dadurch, daß er den Inhalt einer Urkunde in sein Werk aufnahm, dieselbe zu seinem geistigen Eigentum gemacht und ihre Glaubwürdigkeit anerkannt. Sch. gibt zu, daß im A. T. sich Berichte finden, die materielle Unrichtigkeiten enthalten; aber es sei verfehlt, diese Angaben als irrtümlich zu bezeichnen; nur bei

[1]) S. die Literatur bei Fonck, Der Kampf um die Wahrheit der Hl. Schrift, S. 123. [2]) S. die Literaturangaben bei Fonck, a. a. O. S. 101—106.

einer falschen Auffassung derselben könne man von Irrtümern reden. Wenn etwas auch historisch falsch sei, so sei es deshalb nicht überhaupt falsch. Die Geschichtsbücher des A. T. enthalten, wie Sch. meint, einen „prophetischen Einschlag"; daher heißen ja die Bücher Josue — II Kön. prophetae priores. Der historische Einschlag bestehe darin, daß die biblischen Schriftsteller, um gewisse Ideen zu versinnbilden, sich des Gewandes historischer Berichte bedienen. Wenn man diese, vom historischen Standpunkte manchmal irrigen Berichte richtig, nämlich allegorisch-prophetisch verstehe, dann sei jede Schwierigkeit aus dem Wege geräumt. Scholz hat schon früher die Irrtümer des Buches Judith dadurch beseitigt, daß er dieses Buch für eine eschatologische Prophetie im Gewande des haggadischen Midrasch erklärte. Von den drei abweichenden Darstellungen des Todes Antiochus' IV. erklärt Sch. in dem erwähnten Aufsatze zwei für prophetisch; das Ende des Königs werde darin mit den von den Propheten ausgesprochenen Eigenschaften des Unterganges des letzten Feindes beschrieben. Dieselbe Exegese wendet Sch. nunmehr auch bei der Erklärung der ersten 5 Kapitel der Genesis an.

Es ist hier nicht der Ort, den Wert und die Berechtigung der allegorischen Exegese, die bekanntlich unter dem Einfluß Philos seit den ältesten Zeiten in der Kirche ihre Vertreter hatte, zu erörtern. Es ist aber zweifellos, daß sich diese Exegese nicht auf alle jene Texte im Alten Testamente anwenden läßt, welche historische Schwierigkeiten enthalten [1]).

[1]) Über die Zulässigkeit der allegorischen Schriftdeutung hat die Bibelkommission unterm 23. Juni 1905 folgende Erklärung abgegeben: „Als der folgende Zweifelsfall der päpstlichen Kommission zur Förderung der Bibelstudien vorgelegt wurde, beschloß sie folgendermaßen zu antworten. Zweifel: Ob die Meinung als ein gesundes exegetisches Prinzip zugelassen werden könne, die annimmt, daß Bücher der Hl. Schrift, die als geschichtlich gelten, ganz oder zum Teil, zuweilen nicht eigentlich und objektiv wahre Geschichte erzählen, sondern die geschichtliche Form nur zur Schau tragen, um etwas von dem wörtlichen oder geschichtlichen Sinne der Worte Verschiedenes zu bezeichnen? Antwort: Nein, der Fall jedoch ausgenommen, der aber nicht leicht und ohne Grund zuzulassen ist, daß ohne Widerspruch gegen die Auffassung der Kirche und unbeschadet ihres Urteils durch gründliche Beweise dargetan wird, daß der heilige Schriftsteller keine wahre und eigentliche Geschichte darstellen, sondern unter dem Scheine und in der Form der Geschichte eine Parabel, Allegorie oder sonst einen von der streng buchstäblichen oder geschichtlichen Auffassung der Worte verschiedenen Sinn vorlegen wollte."

i. Andere Wege zur Verteidigung der sog. absoluten Irrtumslosigkeit der Hl. Schrift schlugen folgende Theologen (Exegeten und Dogmatiker) ein: Franz Egger, Streiflichter über die freiere Bibelforschung, Brixen 1899; Christian Pesch, Theologische Zeitfragen, 3. Folge, Freiburg i. Br. 1902; derselbe: De inspiratione Sacrae Scripturae, Freiburg i. Br. 1906; Billot, De inspiratione Sacrae Scripturae theologica disquisitio, Romae 1903; Delattre, Autour de la question biblique; une nouvelle école d'exégèse et les autorités qu'elle invoque, Liège 1904; Murillo, Critica y exegesis; observaciones sobre un nuevo sistema exegético de la Biblia, Madrid 1905; E. Dorsch, Die Wahrheit der biblischen Geschichte in der Anschauung der alten christlichen Kirche, Ztschr. f. kath. Theologie, XXIX und folg.; Fonck, Der Kampf um die Wahrheit der Hl. Schrift seit 25 Jahren, Innsbruck 1905 [1]). Abgesehen von der logischen Ausdeutung des vom kirchlichen Lehramt ausgesprochenen Satzes, daß die heiligen Schriften Gott zum Urheber haben (Deum habent auctorem), berufen sich die genannten Autoren auch auf das einhellige Zeugnis der kirchlichen Tradition seit der ältesten Zeit. Die Mühe, welche auf die Zusammentragung der betreffenden Väterstellen verwandt worden ist, der Ernst und Eifer, mit der die Erklärung dieser Stellen der Theorie von der absoluten Irrtumslosigkeit der Hl. Schrift dienstbar gemacht wird, kann nicht genug bewundert werden. Die Vertreter der hier bekämpften Anschauungen würden sehr zufrieden sein, wenn der exegetische Tatbestand es ihnen gestatten würde, sich unter der Wucht der Väterzeugnisse zur Anerkennung der von ihren Gegnern vertretenen Meinung zu verstehen [2]). Aber die eindringendere Erforschung des Alten Testamentes macht vielen dieses Zugeständnis unmöglich. Demgegenüber haben einige Vertreter der

[1]) Von anderen Autoren derselben Richtung seien noch genannt: Jos. Brucker, E. Mangenot, J. B. Pelt, St. Coubé, W. Mac Donald, A. J. Maas.

[2]) Die Vertreter der sog. freieren Richtung verkennen im allgemeinen nicht die Tatsache, daß hinsichtlich der Irrtumslosigkeit der Hl. Schrift der Väterbeweis völlig erbracht ist; sie erklären nur, daß die Frage, was unter Irrtumslosigkeit zu verstehen sei, noch diskutabel ist und angesichts der exegetischen Tatsachen noch diskutiert werden muß, und sie glauben beweisen zu können, daß sich ihre Anschauung mit den Aussprüchen der Kirchenväter wohl vereinigen läßt.

„absoluten Irrtumslosigkeit" der Hl. Schrift sich neuerdings auch bemüht, die sog. irrtümlichen Angaben der Hl. Schrift von neuem zu untersuchen. Fonck hat in seinem Aufsatz „Die naturwissenschaftlichen Schwierigkeiten in der Bibel" (Ztschr. f. kath. Theologie XXXI, 1907, S. 432) behaupten zu dürfen geglaubt, daß er „nicht einen einzigen Punkt gefunden habe, in welchem die heutige Naturforschung den naturwissenschaftlichen Angaben der Bibel widerspreche" [1]). Die größten Anstöße bieten aber nicht die naturwissenschaftlichen, sondern manche historischen Angaben des Alten Testamentes. Es ist, wie mit Recht auch von Fonck betont worden ist, an der Zeit, alle Stellen des Alten Testamentes, welche vom historischen Standpunkte aus Schwierigkeiten bieten, genau zu bezeichnen und zusammenzustellen, damit sie eingehend von neuem geprüft werden. Eine Verständigung wird bezüglich mancher Textstellen wohl zu erreichen sein, aber nicht bezüglich aller, da es Theologen gibt, welche sich hinsichtlich der hinwegzuräumenden Schwierigkeiten einem beneidenswerten Optimismus hingeben.

Durch eine kirchliche Lehrentscheidung scheint der Diskussion über die Irrtumslosigkeit der inspirierten Schriften nunmehr ein Ende bereitet zu sein. Der Syllabus vom 3. Juli 1907 enthält unter Nr. 11 folgende verurteilte These: „Die göttliche Inspiration erstreckt sich nicht derartig auf die ganze Heilige Schrift, daß sie alle ihre Teile vor jeglichem Irrtum schützt." Ist die Streitfrage damit endgültig als erledigt anzusehen? Nein. Abgesehen von der formellen kanonistischen Frage, ob der Syllabus es beabsichtigt, das kontradiktorische Gegenteil nunmehr als sichere kirchliche Lehre im Sinne einer feierlichen Kathedralentscheidung hinzustellen, hat der halbamtliche Kommentar, den Heiner zu diesem Satze gegeben hat, gezeigt, daß durch den betreffenden Satz des Syllabus die Streitfrage durchaus noch nicht endgültig entschieden ist; vielmehr hat die Annahme einer bedingten Irrtumslosigkeit der Heiligen Schrift eine neue Stütze

[1]) Man kann die auf die Erklärung der betreffenden Schriftsteller verwendete Mühe bewundern, wird aber doch den Eindruck nicht los, daß die Bemühungen, an dem Text so lange herumzudeuten, bis er der naturwissenschaftlichen Anschauung gerecht wird, dem Ansehen der Bibel mehr schaden, als die Annahme, daß die naturwissenschaftlichen Angaben nicht der Wirklichkeit entsprechen.

erhalten. Heiner stellt zunächst der verworfenen These das kontradiktorische Gegenteil als festzuhaltende Lehre entgegen. Im weiteren Verlaufe seiner Darlegungen aber fährt er fort: „Es muß also jeder Katholik daran festhalten, daß weder der heilige Geist, noch sein Werkzeug, der Hagiograph, in dem, was sie sagen *wollten*, den geringsten Irrtum begehen konnten. Damit ist jedoch nicht die Frage entschieden, ob sie uns in Einzelheiten, so wie die Worte lauten, *belehren* wollten, also auch über naturwissenschaftliche oder geschichtliche Ereignisse. Die hl. Väter und nach ihnen Leo XIII. betonen, daß die Heilige Schrift uns nicht über *naturwissenschaftliche* Fragen zu unterrichten beabsichtigte, darum ihre diesbezüglichen Anspielungen oder Bemerkungen nur als *Einkleidung* höherer Gedanken zu werten sind, es also auf diesem Gebiete objektive *Unrichtigkeiten* geben kann. Solche sind indes keine Irrtümer, weil die *Absicht* fehlt, darüber belehren zu wollen. Es handelt sich um formale Elemente, ähnlich wie etwa bei Rechtschreibung im Vergleich zum Gedankeninhalt eines Buches. Die neuere fortschrittliche Exegese steht deshalb auf dem Boden der kirchlichen Lehre, insofern auch sie betont: die *ganze* Heilige Schrift in allen ihren einzelnen Teilen ist inspiriert und die Inspiration hat völlige Irrtumslosigkeit zur Folge. Nur geht diese Schule einen Schritt weiter, indem sie auch für das *geschichtliche* Gebiet derartige *objektive Unrichtigkeiten* im oben angegebenen Sinne annimmt. Und man wird sagen dürfen: Wenn die Kondemnierung obigen Satzes nicht verbietet und nicht verbieten kann — denn tatsächliche Unrichtigkeiten liegen klar zutage —, auf *naturwissenschaftlichem* Gebiete Unrichtigkeiten anzunehmen, so wird damit auch nicht, wenigstens nicht offen und sicher, die fortschrittliche Richtung getroffen, wenn sie ebenso *geschichtliche* Unrichtigkeiten zuläßt, da auch sie jeden *Irrtum* als solchen ausschließt, und derartige Unrichtigkeiten bloß annimmt in Fragen, wo der Hagiograph nicht *behauptet*, sondern nur seine oder seiner Zeitgenossen *Anschauung* oder seine rein *private* Kenntnis zur Wiedergabe des inspirierten Gedankens benutzte."

Da diese Worte Heiners bisher keine amtliche Korrektur erfahren haben, so wird man die Unterscheidung zwischen den formalen und materiellen Elementen der Hl. Schrift hinsichtlich der Frage der Irrtumslosigkeit auch fernerhin vertreten können,

ohne solche Vorwürfe befürchten zu müssen, wie sie von mancher Seite den Vertretern der sog. fortschrittlichen Richtung gemacht worden sind. Es wird nicht verkannt werden dürfen, daß eine Auffassung von der Inspiration, wie sie von Lagrange, Peters, Höpfl und anderen[1]) vertreten wird dem menschlichen Faktor in der Entstehung der Hl. Schrift am besten gerecht wird, ohne die Würde derselben zu beeinträchtigen. Die Hl. Schrift ist und bleibt auch bei einer freieren Auffassung vom Wesen der Inspiration θεόπνευστος, „vom Geiste Gottes durchweht, von Gott eingegeben" (2. Tim. 3, 16). Der Einwand, daß der Unterschied zwischen formalen und materiellen Elementen in der Bibel schwer durchführbar ist, scheint auf den ersten Blick einige Berechtigung zu haben. Daß damit nicht der Willkür Tür und Tor geöffnet wird, ist jedoch eine grundlose Befürchtung, wie die Zukunft sicher zeigen wird. Denn gerade die Ehrfurcht vor der Hl. Schrift und das Interesse an der Wahrung ihrer Würde hat zur freieren Auffassung vom Wesen der Inspiration geführt. Anderseits ist es mit Freuden zu begrüßen, daß sich hinsichtlich der Erklärung der Hl. Schrift in der theologischen Wissenschaft ein hermeneutisches Prinzip die Anerkennung erkämpft hat, welches den Vertretern der wissenschaftlichen Exegese die Möglichkeit gewährt, mit frohem Mute und unbefangen an die Erforschung des Sinnes des Alten Testamentes heranzutreten.

II. Die Glaubwürdigkeit des Alten Testamentes im Lichte der Literarkritik.

Es ist hier zunächst die Vorfrage zu erörtern, inwieweit überhaupt die Glaubwürdigkeit eines geschichtlichen Werkes von den Resultaten der Literarkritik abhängig sein kann.

Unter Literarkritik versteht man jene Wissenschaft, welche die Entstehung eines Buches, die Geschichte desselben bis zu seiner Veröffentlichung untersucht. Bei einem Werke, welches aus mehreren Quellenschriften zusammengearbeitet ist, untersucht die Literarkritik die Komposition desselben, die Entstehungszeit der Quellenschriften und die Zeit der Verarbeitung der letzteren durch einen oder mehrere Redaktoren. Von der Literarkritik, die auch

[1]) Vgl. auch Simon Weber, Christliche Apologetik, Freiburg i. Br. 1907, S. 147.

„höhere Kritik" genannt wird, unterscheidet sich die Textkritik (niedere Kritik), welche die Schicksale des Textes einer Schrift *nach* ihrer Veröffentlichung untersucht; die Haupttätigkeit richtet sich hier auf die Wiederherstellung des ursprünglichen Textes.

Die Resultate der Literarkritik hängen mit der Glaubwürdigkeit eines Buches auf das engste zusammen. Denn letztere ist zunächst, allerdings nicht ausschließlich, von der Entscheidung der Frage abhängig, ob der betreffende Autor die von ihm berichteten Ereignisse wissen *mußte*, oder wenigstens wissen *konnte*. Kann man von einem Buche beweisen, daß es von einem Autor herrührt, welcher Augenzeuge der berichteten Ereignisse war oder wenigstens schriftliche Quellen zur Verfügung hatte, die von Augenzeugen herrühren konnten, so ist für den Beweis der Glaubwürdigkeit des Buches viel, unter gewissen Umständen alles erreicht. Das zweite Buch Moses könnte als durchaus glaubwürdig gelten, wenn es sich erweisen ließe, daß das Buch so, wie es jetzt vorliegt, von Moses herrührt; denn Moses war nicht nur Augenzeuge der darin berichteten Ereignisse, sondern er spielt sogar darin die erste Rolle.

Steht somit die Glaubwürdigkeit des Alten Testamentes mit den Resultaten der Literarkritik in engstem Zusammenhange, so darf besonders in der jetzigen Zeit die Wichtigkeit der literarkritischen Forschungen über das Alte Testament nicht unterschätzt werden, da gerade die Leugner des Offenbarungscharakters des Alten Testamentes mit den Waffen der Literarkritik kämpfen, indem sie nachgewiesen zu haben glauben, daß die biblischen Schriftsteller in ihrer literarischen Arbeit ganz abhängig von profanen schriftlichen und mündlichen Quellen waren, daß ferner einzelne Bücher des Alten Testamentes wiederholt von späteren Redaktoren überarbeitet worden sind und in ihrer jetzigen Form durchaus nicht von dem Verfasser herrühren, dem sie früher zugeschrieben wurden. Allerdings wäre die Glaubwürdigkeit der biblischen Schriftsteller durch derartige Resultate noch nicht vernichtet, da die Benützung profaner Quellen weder die Inspiration noch die Glaubwürdigkeit ausschließt und da ein geschichtliches Werk trotz späterer Überarbeitung seinem wesentlichen Inhalt nach unverändert geblieben sein kann.

Gewisse Resultate der alttestamentlichen Literarkritik haben dazu geführt, daß *erstens* die Frage aufgeworfen wurde, *vor*

welches Forum die literarkritischen Probleme gehören, und zweitens die weitere Frage, inwieweit der katholische Forscher in seinen literarkritischen Untersuchungen durch Entscheidungen des kirchlichen Lehramts, durch das Dogma, gebunden ist. Diese beiden mehr formalen Fragen, sollen hier kurz beantwortet werden. Alsdann soll in einem dritten Abschnitt untersucht werden, ob durch die bisherigen Resultate der Literarkritik die Glaubwürdigkeit der alttestamentlichen Schriften irgendwie gelitten hat.

a. Vor welches Forum gehören die Probleme der biblischen Literarkritik? P. v. Hummelauer, welcher sich in neuester Zeit eingehend mit diesen Fragen beschäftigt hat, kommt zu folgenden Resultaten: Es ist die einmütige Lehre des christlichen Altertums, daß die Frage, wer der menschliche Verfasser eines inspirierten Buches sei, an und für sich keine theologische, sondern eine historische ist. H. beruft sich dafür auf Gregor d. Gr., Thomas von Aquin, Isidor von Sevilla, Hilarius von Poitiers, Chrysostomus und Theodoret; auch neuere Theologen des 16., 17. und 18. Jahrhunderts (Melchior Canus, Masius, Salmeron, Kard. Bellarmin, Lorinus, Pineda) [1]) vermag er zugunsten dieser Auffassung heranzuziehen. Es seien hier einige Zeugen aus dem Altertum und Mittelalter angeführt. Gregor d. Gr. sagt in der Einleitung zum Buche Job (Migne, Patr. Lat. LXXV, 517): „Recht müßig ist die Frage, wer dieses Buch schreibe; nur glaube man fest, daß der hl. Geist der Verfasser des Buches ist." Thomas v. Aquin bemerkt im Prooemium der zweiten Erklärung des Hohenliedes: „Nach der causa instrumentalis (d. i. dem Verfasser des Buches) brauchen wir nicht zu fragen, weil dieselbe eben hinsichtlich der Lehre sich bloß wie ein Werkzeug verhält, wie die Schreibfeder gemäß Ps. 44, 2: Meine Zunge ist wie die Feder eines schnell schreibenden Schreibers." Isidor von Sevilla sagt an zwei Stellen, wo er von den Verfassern der alttestamentlichen Schriften redet, fast gleichbedeutend: „Für das Alte Testament nennt die Überlieferung der Hebräer folgende Verfasser"; hierauf folgen die bekannten talmudischen Angaben aus dem Traktat Baba bathra Fol. 14^{b}, sowie die Legende über die Inspiration

[1]) Weitere Autoren, die sich in demselben Sinne aussprechen, hat Condamin genannt in der Revue biblique 1900, S. 34 ff.

der Siebzig und über die wunderbare Wiederherstellung der Thora durch Esra. Isidor stellt also die Überlieferungen der Hebräer auf gleiche Stufe mit den beiden erwähnten zweifelhaften Legenden und gibt damit klar zu erkennen, daß er nicht eine theologische Frage entscheiden wolle, sondern nur referiere, was er im vorchristlichen Altertum und zwar in nichtkanonischen Schriften darüber gefunden habe. In ähnlicher Weise spricht Hilarius von den alttestamentlichen Schriften, indem er sagt, daß die Überlieferung der Hebräer dieselben von Moses und den Propheten geschrieben sein lasse. Auch er weiß also nichts davon, daß hier eine theologische Frage vorliege, die durch eine kirchliche Tradition oder eine lehramtliche Erklärung der Kirche entschieden sei. Theodoret sagt über die Verfasser der Psalmen[1]): „Was liegt daran, ob ein Psalm von diesem oder von jenem Verfasser herrührt, da es ausgemacht ist, daß alle auf Eingebung des heiligen Geistes verfaßt sind?"

Aus diesen Zeugnissen des christlichen Altertums und Mittelalters sowie aus anderen von H. zitierten Aussprüchen anderer Theologen ergibt sich, daß die kirchliche Tradition seit den ältesten Zeiten nur die Inspiration der heiligen Schriften als etwas auf Grund der kirchlichen Lehre Festzuhaltendes angesehen hat. Der Grundgedanke aller in Betracht kommenden Stellen ist nach H. folgender: Da es feststeht, daß der Hauptverfasser (auctor principalis) der hl. Schriften der hl. Geist ist, so ist wenig daran gelegen, welcher Verfasser sonst noch an der Abfassung und Niederschrift eines biblischen Buches beteiligt war. „Es ist also wenig daran gelegen." Auf diese Worte legt H. besonderen Nachdruck. Nach seiner Ansicht würden die betreffenden Autoren dies nicht gesagt haben, wenn diese Frage eine theologische, d. h. eine prinzipiell der Entscheidung des kirchlichen Lehramts vorbehaltene wäre.

Wenn nun die Frage nach der Entstehung eines biblischen Buche keine theologische ist, vor welches Forum gehört sie also? H. sagt: Vor das Forum der zuständigen Profanwissenschaft. Als solche gilt hier die höhere oder Literarkritik, welche auf Grund äußerer Zeugnisse und innerer Kriterien (Sprache und Inhalt eines Buches) den Verfasser, oder, wo dies nicht möglich ist,

[1]) Praefat. in Ps. Migne, Patr. Gr. LXXX, 861.

wenigstens das Zeitalter der Entstehung einer Schrift zu ergründen sucht. Das Wort „Kritik", sagt H., hat allerdings bei vielen einen schlechten Klang; aber man darf für die Irrgänge der Kritik nicht die Kritik als solche verantwortlich machen, ebenso wie man für die Häresien nicht die Dogmatik verantwortlich macht. Wohl darf man aber den einzelnen Kritiker tadeln, wenn er zu kühn und zu willkürlich vorgeht.

b. Die zweite hier zu behandelnde Frage lautet: Ist die Literarkritik absolut frei in der Behandlung der Autorfrage? Inwieweit ist sie durch die Aussprüche der Hl. Schrift selbst oder durch eine kirchliche Lehre gebunden? Kann es Fälle geben, wo die Autorfrage bei einem biblischen Buche, auch wenn sie an sich keine theologische ist, doch mit einer solchen in so engem Zusammenhange stehen kann, daß der Literarkritiker auf das in Betracht kommende Dogma Rücksicht nehmen muß?

Darauf ist zunächst im allgemeinen folgendes zu antworten. Die Literarkritik darf in keinem Falle an der Inspiration der hl. Schriften rütteln. Die Tatsache der Inspiration ist kirchlich definiert, wenn auch über den Umfang und die Tragweite der letzteren noch manches der Wissenschaft zur weiteren Erörterung überlassen ist. Über die Autorfragen selbst hat die Kirche hinsichtlich der alttestamentlichen Schriften, um die es sich hier handelt, keine positive, autoritative Entscheidung gegeben. Selbst die Erklärung der Bibelkommission betreffs der Mosaizität des Pentateuchs (vom 27. Juni 1906) läßt der weiteren literarkritischen Forschung weitesten Spielraum.

Aber sind der Literarkritik nicht dadurch Schranken gezogen, daß die Hl. Schrift zuweilen selbst bezeugt, wer der Autor eines bestimmten Buches ist? Es kommen allerdings im Pentateuch Stellen vor, in welchen gesagt wird, Moses habe dieses oder jenes aufgeschrieben bzw. vorgelesen. Aber solche Angaben sind natürlich noch kein „Zeugnis der Hl. Schrift", daß Moses den Pentateuch, wie er jetzt vorliegt, verfaßt habe. In einigen Psalmenüberschriften ist ferner zwar der Verfasser genannt; aber es ist allgemein anerkannt, daß die Psalmenüberschriften nicht zum Psalmentexte selbst gehören, sondern erst in späterer Zeit hinzugefügt worden sind; die Vergleichung der alten Übersetzungen ergibt dies ganz klar. Die im Kontext der meisten prophetischen Bücher genannten Autorennamen können allerdings als Selbst-

zeugnisse der betreffenden Schrift über ihren Verfasser gelten; es ist aber auch noch keinem Literarkritiker eingefallen, irgendein prophetisches Buch, welches am Anfang den Namen des Verfassers nennt, letzterem abzusprechen. Strittig ist nur, ob die Überschrift, die den Namen des Propheten enthält, sich auf alle Kapitel des betreffenden Buches bezieht, oder ob nicht einem Buche nach seiner Vollendung später neue Stücke hinzugefügt worden sind.

Wie steht es aber mit dem Zeugnisse des Neuen Testamentes über die Verfasser altteſtamentlicher Schriften? Es wird wiederholt eine Stelle aus dem Pentateuch oder aus den Psalmen zitiert mit der Formel: „Moses sagt", oder „David sagt". Man hat nun behauptet, daß die Forschung aus diesem Grunde in der Frage nach dem Verfasser des Pentateuchs nicht mehr frei sei; diese Frage höre dadurch auf, eine profanwissenschaftliche zu sein. Darauf ist zu bemerken, daß derartige Formeln, wie sie öfters im Neuen Testamente vorkommen, keine Entscheidung über eine literarkritische Frage geben, sondern das Buch mit dem Namen nennen wollen, mit welchem es zur Zeit Christi von den Juden bezeichnet wurde. Christus und die Apostel schließen sich in der Zitierung heiliger Schriften dem Sprachgebrauch ihrer Umgebung an [1]). P. Hummelauer behandelt diese Frage in seiner schon genannten Broschüre sehr eingehend und sagt über die oben genannten Formeln folgendes: „Jede derartige Ausdrucksweise bei Zitierung des Pentateuchs oder des Psalters oder eines anderen Buches hat zur Voraussetzung nicht eine apostolische Tradition, nicht einen Glaubenssatz, sondern eine menschliche Tradition, für das Alte Testament eine jüdische Tradition. Der Ausdruck „David sagt" ist hier gleichbedeutend mit dem Ausdruck: „es sagt der Autor, welchem die jüdische Tradition diesen Psalm zuweist". Es wäre eitel Trugschluß, wollte man durch die Häufung auch noch so vieler Stellen den Beweis für erbracht halten, daß Moses den Pentateuch oder David einen bestimmten Psalm geschrieben habe. Solche Stellen haben genau soviel und nur soviel Beweiskraft, als die ihnen zugrunde liegende jüdische Tradition." Auch die ganze Überlieferung der alten kirchlichen Schriftsteller

[1]) Eine Parallele hierzu bietet die Ausdrucksweise der biblischen Autoren in naturwissenschaftlichen Dingen.

beruht, wie H. sagt, mangels besserer Quellen auf der jüdischen Tradition. Kenner der letzteren hielten nicht viel von ihr; so bezeichnet Hieronymus in seiner eigenartigen Ausdrucksweise die jüdischen Traditionen, insbesondere die eschatologischen als übelriechende Schlangeneier; die jüdische Exegese bezeichnet er als unverdauten Auswurf, die Juden seiner Zeit als „Erben jüdischer Traditionen und Nachbeter endloser Fabeln". (Hummelauer a. a. O. S. 119)[1].

Es kann aber doch, wie H. zugibt, die Autorfrage bei einem biblischen Buche, wenn sie auch an sich keine theologische Frage ist, im einzelnen Falle mit einer theologischen Frage in engerem Zusammenhange stehen. Es könnte z. B. der Beweis eines Dogmas die Tatsache zur notwendigen Voraussetzung haben, daß niemand anders als A. ein bestimmtes Buch geschrieben habe; dann wäre die Tatsache, daß A. dieses Buch geschrieben hat, ein factum dogmaticum. Es kommt dies aber bezüglich des Alten Testamentes lediglich in Betracht bei den messianischen Weissagungen. Der sog. messianische Beweis des Christentums ist auf die Prohetien des Alten Testaments gegründet; es muß daran festgehalten werden, daß diese Weissagungen wirklich von Männern der vorchristlichen Zeit gesprochen worden sind, da sie nur dann als wahre göttliche Vorherverkündigungen freier Geschehnisse gelten können. Was nun die Entstehungszeit der prophetischen Bücher des Alten Testamentes anlangt, so hat die höhere Kritik, auch die radikalste, nie daran gerüttelt, daß dieselben ausnahmslos aus vorchristlicher Zeit stammen. Die Literarkritik weist zwar den zweiten Teil des Buches Jesaias einem anderen Propheten zu als den ersten Teil; sie versetzt die Abfassungszeit des Buches Daniel in eine spätere Epoche die Lebenszeit des Propheten Daniel; sie weist einzelne Abschnitte aus prophetischen Büchern namenlosen Autoren zu; aber die Beweiskraft der messianischen Weissagungen wird dadurch nicht berührt. Auch das Inspirationsproblem wird dadurch nicht betroffen; denn die Inspiration beruht auf der kanonischen Geltung eines Buches; letztere hängt aber nicht davon ab, daß dieser und nur dieser Autor ein Buch verfaßt habe; von vielen Büchern des Alten Testamentes ist ja überdies der Autor unbekannt. Es ist vielmehr der Satz von

[1] Exegetisches zur Inspirationsfrage, S. 108.

Prof. Vetter anzuerkennen, daß „der kanonische Charakter eines heiligen Buches das schließliche Ergebnis einer inneren Geschichte ist, die sich unter der geheimnisvollen Leitung der göttlichen Vorsehung abgewickelt hat".

Die Literarkritik hat in letzter Zeit auf Grund eingehender Untersuchung des Grundtextes und erweiterter linguistischer, historischer und religionsgeschichtlicher Kenntnisse manche Resultate zutage gefördert, die auf den ersten Blick etwas überrascht haben. Das Gesamtbild des Werdens der biblischen Schriften ist, mögen auch viele Resultate der Kritik durchaus unbegründet sein, ein anderes geworden. Manche der alttestamentlichen Schriften ist zweifellos das Produkt einer längeren und nicht leicht zu durchschauenden literarischen Entwickelung. Allein die Inspiration bezieht sich ja auf das Buch als Ganzes, nicht auf den Autor eines bestimmten Teiles. Sie ist eine geheimnisvolle Wirkung der Providenz, welche die kanonischen Bücher begleitet hat von den ersten Stadien ihrer Entstehung bis zu ihrer Vollendung. Der wahre auctor principalis ist ja der Geist Gottes, welcher nicht an einen bestimmten Menschen als Organ gebunden ist. Die Literarkritik kann fordern, daß „der Inspirationsglaube nicht mit anderen Annahmen verknüpft werde, die nur durch Denkgewöhnung, aber nicht durch die Natur der Sache und auch nicht durch die Lehre der Kirche mit ihnen zusammenhängen" [1]).

c. Wir kommen nun zu der dritten und wichtigsten Frage: Inwieweit haben die bisherigen Resultate der Literarkritik einen Einfluß auf die Glaubwürdigkeit des Alten Testamentes ausgeübt? Was zunächst den Pentateuch anlangt, so würde die rein menschliche Glaubwürdigkeit desselben, wenigstens soweit die letzten vier Bücher in Betracht kommen, kaum einem Zweifel begegnen können, wenn es sich nachweisen ließe, daß der Pentateuch, sowie er jetzt vorliegt, von Moses herrührt. Dies ist aber nicht nur nicht nachweisbar, sondern wird sogar heute wohl von allen katholischen Exegeten direkt geleugnet. Hoberg gibt zu, daß es im Pentateuch historische und legislative Zusätze gebe [2]); er faßt sein Urteil über die Ent-

[1]) Schell, Jahve und Christus, S. 192.

[2]) Moses und der Pentateuch, Freiburg i. Br. 1905 (Bibl. Stud. X. Bd. 4. Heft), S. 53 ff. u. S. 60 ff.

ſtehung des Pentateuchs folgendermaßen zuſammen: „Der Satz: Moſes hat den Pentateuch verfaßt, iſt nicht ſo zu verſtehen, als ob jedes Wort, jeder Versteil oder jeder Vers ohne Ausnahme von Moſes herrühre; ſondern die Wahrheit von der moſaiſchen Autorſchaft des Pentateuchs hat folgenden Sinn: Der Pentateuch iſt das Produkt der religiöſen Entwickelung unter dem Offenbarungsvolke von Moſes bis auf die Zeit nach dem babyloniſchen Exil auf Grundlage der von Moſes geſchriebenen Beſtimmungen, welche dem Raume und der Bedeutung nach den weitaus größten Teil des altteſtamentlichen Geſetzes bilden“ [1]). Auch die päpſtliche Bibelkommiſſion erklärt es ferner für zuläſſig, die Autorſchaft des Moſes auf die intellektuelle zu beſchränken.

Die natürliche Glaubwürdigkeit des Pentateuchs wird aber dadurch, daß derſelbe als das Produkt einer längeren literariſchen Entwickelung aufgefaßt wird, nicht gemindert. Denn es iſt ſicher, daß Moſes ſchriftliche Aufzeichnungen hinterlaſſen hat und daß die Tradition über Moſes und ſein Werk nicht bloß auf mündlichen Überlieferungen beruhte. Wie ſteht es aber mit den in der Geneſis erzählten Ereigniſſen, welche in die vormoſaiſche Zeit fallen, ja zum Teil in die Urzeit des Menſchengeſchlechts zurückreichen? Bezüglich der Urgeſchichte der Menſchheit (Gen. 1–11) bildeten nur mündliche Traditionen die Quellen für den hebräiſchen Geſchichtſchreiber. Wer aber die ganze religiöſe Entwickelung der Menſchheit betrachtet, wird ſich der Überzeugung nicht verſchließen, daß die Erzählungen über die Schöpfung, den Sündenfall, die Patriarchen vor der Flut, die Sündflut, die Patriarchen nach der Flut, den Turmbau von Babel und die Sprachverwirrung nicht etwa auf gleiche Stufe mit den parallelen Sagen anderer Völker geſtellt werden dürfen. Ihre Form und ihr religiöſer Gehalt ſind, wie allgemein zugegeben wird, auf dieſelbe übernatürliche Einwirkung zurückzuführen, durch welche in Iſrael der Glaube an den einen, unſichtbaren Gott erhalten und das Volk vor dem Herabſinken zum Polytheismus bewahrt wurde. Die Patriarchenerzählungen der Geneſis beruhen, wie ihre Form zeigt, zumeiſt auf mündlichen Überlieferungen; inwieweit ſchriftliche Aufzeichnungen als Quellen in Betracht

[1]) Die Geneſis, nach dem Literalſinn erklärt, Freib. i. Br. 2. Aufl. 1908, S. XXX f.

kommen, läßt sich nicht mehr entscheiden. Daß schon zur Zeit Abrahams in Vorderasien Geschehnisse verschiedener Art schriftlich beurkundet wurden, ist durch die Keilschrifturkunden erwiesen. Aber auch die mündlichen Überlieferungen können nicht deswegen als wertlos bezeichnet werden, weil die älteste Geschichte aller Völker mehr mythisch als historisch ist. Israel war eben ein anderes Volk als die übrigen altorientalischen Völker, wie seine religiöse Entwickelung beweist, und läßt sich die letztere nur durch die Annahme eines übernatürlichen Faktors erklären, dann ist auch anzunehmen, daß die Providenz die Erinnerung an die Großtaten Gottes in den Anfängen des israelitischen Volkstums nicht werde haben zugrunde gehen lassen. Überdies haben die altorientalischen Forschungen ein günstiges Präjudiz für den historischen Wert der Patriarchenerzählungen geschaffen. Bezüglich des Buches Josue und des Richterbuches, deren Autoren wir nicht kennen, ist es allgemein anerkannt, daß denselben gute mündliche Traditionen sowie schriftliche Aufzeichnungen zugrunde liegen. Die Anfänge der hebräischen Geschichtschreibung reichen sicher bis in die Zeiten Josuas, ja bis in die Zeit des Moses zurück. Daß die Bücher Samuelis und der Könige auf guten schriftlichen, zeitgenössischen Quellen beruhen, ist allgemein anerkannt und wird von diesen Büchern auch selbst bezeugt. Den Büchern Esra und Nehemia, welche die Wiederherstellung des jüdischen Gemeinwesens nach dem babylonischen Exil behandeln, liegen Memoiren Esras und Nehemias sowie Urkunden aus dem Tempelarchiv zugrunde. Der Verfasser der „Chronik" hat sowohl die älteren kanonischen Bücher als auch gewisse Quellenschriften benützt, von denen uns nur der Titel bekannt ist. Die Makkabäerbücher sind von Autoren verfaßt, die den Ereignissen noch sehr nahestanden und sowohl aus den lebendigen Erinnerungen des Volkes als auch aus profanen schriftlichen Quellen reichlich schöpfen konnten.

Wir können zum Schluß noch hinzufügen, daß die Urkunden der Nachbarvölker Israels, insbesondere der Assyrier, Babylonier und Ägypter das günstige Urteil, welches eine besonnene Literarkritik über die Glaubwürdigkeit der alttestamentlichen Schriften im allgemeinen gefällt hat, auf das glänzendste bestätigt haben.

Inhalt zu Heft 8.

Einleitendes . . . . . S. 3—4

Die erzählenden Schriften des Alten Testamentes in ihrer Bedeutung für die Tatsache einer übernatürlichen Offenbarung. Die Kriterien der Glaubwürdigkeit des Alten Testamentes im allgemeinen. Das natürliche und das übernatürliche Moment in der Entstehung des alten Testamentes in ihrer Bedeutung für die Glaubwürdigkeit des letzteren.

I. Die Glaubwürdigkeit des Alten Testamentes im Lichte der Inspirationslehre . . . . . S. 4—37

1. Darf die Glaubwürdigkeit des Alten Testamentes vom Inspirationscharakter desselben abhängig gemacht werden? Beantwortung dieser Frage vom Standpunkt der Apologetik und Dogmatik (S. 4—6).

2. Worin besteht das Wesen der Inspiration? Der Begriff der Inspiration im weiteren und engeren Sinne. Prophetische Inspiration. Aussprüche des kirchlichen Lehramts über das Wesen und die Tragweite der Inspiration. Momente, die nicht zum Wesen der Inspiration gehören (S. 6—8).

3. In welchem Sinne verbürgt die Inspiration des Alten Testamentes die Irrtumslosigkeit desselben? Der apriorisch-dogmatische und der aposteriorisch-exegetische Standpunkt bei Lösung dieser Frage. Konsequenzen bei der einseitigen Bevorzugung des ersteren Standpunkts (S. 6—9). Die Anschauungen der neueren katholischen Exegeten über die absolute bzw. relative Irrtumslosigkeit der Hl. Schrift: a) Beschränkung der Inspiration auf die Stellen, welche von Sachen des Glaubens und der Sitten handeln. Vertreter dieser Theorie. Stellung der Enzyklika „Providentissimus Deus" zu dieser Theorie. Die Auslegung des „iuvabit transferri" durch Hummelauer. Beurteilung dieser Auffassung durch Fonck (S. 9—18). b) Loisy (S. 18). c) Lagrange. Die Unterscheidung von primären und sekundären Bestandteilen der Bibel (S. 18—21). d) F. Prat und die Annahme von citationes implicitae. Entscheidung der Bibelkommission hierüber (S. 21—23). e) Fr. v. Hummelauer und die Unterscheidung der literarischen Arten. Der Wahrheitsgehalt der einzelnen literarischen Arten (S. 23—28). f) Holzhey (S. 28—30). g) Peters und Höpfl.

Die Unterscheidung von materiellen und formalen Elementen in der Bibel. Deutsche und außerdeutsche Exegeten, welche den Theorien von Lagrange und Hummelauer zustimmen (S. 30—32). h) A. v. Scholz und die allegorisch-prophetische Auslegung gewisser Bücher bzw. Stellen des Alten Testamentes. Entscheidung der Bibelkommission über die allegorische Schriftauslegung (S. 32—33). i) Die neuesten Verteidiger der absoluten Irrtumslosigkeit der Hl. Schrift. Die These 11 des Syllabus vom 3. Juli 1907. Der Kommentar von Heiner zu dieser These. Der augenblickliche Stand der Frage (S. 34—37).

II. Die Glaubwürdigkeit des Alten Testamentes im Lichte der Literarkritik . . . . . S. 37—46

Begriff der Literarkritik und der Textkritik. Der Zusammenhang der literarischen Probleme mit der Frage nach der Glaubwürdigkeit eines biblischen Buches (S. 37—39). a) Vor welches Forum gehören die literarkritischen Probleme? Darlegungen Hummelauers hierüber (S. 39—41). b) Ist die Literarkritik absolut frei in der Behandlung der Autorfragen? Kirchliche Lehrentscheidungen betreffs der Autorfragen. Das Zeugnis der Hl. Schrift selbst über die Verfasser einzelner Bücher. Das Zeugnis des Neuen Testamentes über die Autoren alttestamentlicher Schriften. Fälle, in denen die Autorfrage eine theologische Frage sein kann (S. 41—44). c) Inwieweit haben die bisherigen Resultate der Literarkritik einen Einfluß auf die Glaubwürdigkeit des Alten Testamentes ausgeübt? Die Pentateuchfrage. Der historische Wert der biblischen Urgeschichte und der Patriarchenerzählungen. Die übrigen erzählenden Schriften des Alten Testamentes (S. 44—46). Inhaltsverzeichnis (S. 47—48).